

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه

ـ الدليل العقلي ـ

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظلّه

الجزء الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

مؤسسة الإمام الجواد ×
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد × للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤
• معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩
• مكتبة زين العابدين البصرة - الطويسة
٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
• مكتبة دار الأمير الناصرية - الحبوبي
٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(١٧٧)
أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

- مقدمات تمهيدية:
  - ü السبب في عقد هذا البحث
  - ü أقسام القطع
  - ü أقسام متعلّق القطع الموضوعيّ
- الوجوه الأخرى لاستحالة أخذ العلم في موضوع الحكم
- نظرية متمّم الجعل ـ للنائيني ـ لحلّ مشكلة تقييد الحكم بالعلم به

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

قد يفترضُ تارةً: أخذُ القطع بالحكمِ في موضوعِ نفسِ ذلك الحكم.

وأخرى: أخذُه في موضوعِ حكمٍ مضادٍّ له.

وثالثةً: أخذُه في موضوعِ مثلِه.

ورابعةً أخذُه في موضوعِ حكمٍ مخالف.

ولا شكّ في إمكانِ الأخير، وإنّما وقعَ الكلامُ في الافتراضاتِ الثلاثةِ الأولى: أخذُ العلمِ بالحكمِ في موضوعِ نفسِه.

أمّا الافتراضُ الأوّلُ، فقد يبرهَنُ على استحالتِه بأدائِه للدور؛ إذ يتوقّفُ كلٌّ من الحكمِ والعلمِ به على الآخر.

وقد يجابُ: بأنّه لا دور، لأنّ الحكمَ وإن كانَ متوقّفاً على القطع، لأنّه مأخوذٌ في موضوعِه، إلّا أنّ القطعَ بالحكمِ لا يتوقّفُ على ثبوتِ الحكم.

وتحقيقُ الحالِ في ذلك: أنّ القطعَ بالحكمِ إذا أُخذَ في موضوعِ شخصِ ذلك الحكم، فإمّا أن يكونَ الحكمُ المقطوعُ دخيلاً في الموضوعِ أيضاً، وذلك بأن يؤخذَ القطعُ بالحكمِ بما هو مصيبٌ في الموضوع. وإمّا أن لا يكونَ لثبوتِ ذاتِ المقطوعِ دخلٌ في الموضوع.

ففي الحالةِ الأولى تعتبرُ الاستحالةُ واضحة، لوضوحِ الدورِ وتوقّفِ الحكمِ على نفسِه عندئذٍ.

وأمّا في الحالةِ الثانيةِ فلا يجري الدورُ بالتقريبِ المذكور، ولكنّ الافتراضَ مع هذا مستحيل.

ولكنّ الافتراضَ مع هذا مستحيل، وقد بُرهنَ على استحالتِه بوجوه:

منها: أنّ الافتراضَ المذكورَ يجعلُ الحكمَ المقطوعَ منوطاً بنفسِ القطع، وهذا أمرٌ يستحيلُ أن يسلّمَ به القاطع؛ لأنّه يخالفُ طبيعةَ الكاشفيّةِ في القطعِ التي تجعلُ القاطعَ دائماً يرى أنّ مقطوعَه ثابتٌ بقطعِ النظرِ عن قطعِه.

ومنها: أنّه يلزمُ الدورُ في مرحلةِ وصولِ التكليف؛ لأنّ العلمَ بكلِّ تكليفٍ يتوقّفُ على العلمِ بتحقّقِ موضوعِه، وموضوعُه ـ بحسبِ الفرضِ ـ هو العلمُ به، فيكونُ العلمُ بالتكليفِ متوقّفاً على العلمِ بالعلمِ بالتكليف، والعلمُ بالعلمِ نفسُ العلم؛ لأنّ العلمَ لا يُعلَمُ بعلمٍ زائد، بل هو معلومٌ بالعلمِ الحضوريِّ؛ لحضورِه لدى النفسِ مباشرة، وهذا ينتجُ توقّفَ العلمِ على نفسِه.

إلّا أنّ كلَّ هذا إنّما يردُ إذا أُخذَ العلمُ بالمجعولِ في موضوعِه، ولا يتّجهُ إذا أُخذَ العلمُ بالجعلِ في موضوعِ المجعول، فبإمكانِ المولى أن يتوصّلَ إلى المقصودِ بتقييدِ المجعولِ بالعلمِ بالجعل.

وأمّا من لم يأخذْ هذا المخلص بعينِ الاعتبارِ، كالمحقّقِ النائيني ﵀ فقد وقعَ في حيرةٍ من ناحيتين:

الأولى: أنّه كيفَ يتوصّلُ الشارعُ إلى تخصيصِ الحكمِ بالعالمِ بِه إذا كانَ التقييدُ المذكورُ مستحيلاً؟

الثانية: أنّه إذا استحالَ التقييدُ استحالَ الإطلاق؛ بناءً على مختارِه من أنّ التقابلَ بين الإطلاقِ والتقييدِ الثبوتيّينِ تقابلُ العدم والملكةِ، وهذا يعني: أنّ الجعلَ الشرعيَّ يبقى مهملاً بلا تقييدٍ ولا إطلاق، فكيفَ يُرفعُ هذا الإهمالُ ويتعيّنُ في المطلقِ تارةً وفي المقيّدِ أخرى؟

وقد حلَّ ﵀ ذلك بافتراضِ جعلٍ ثانٍ يتكفّلُ إثباتَ نفسِ الحكمِ للعالمِ بالجعلِ الأوّلِ، خاصّةً إذا أُريدَ التقييد، وللمكلّفِ مطلقاً من حيثُ علمِه

بالجعلِ الأوّلِ وجهلِه بِه إن أريدَ الإطلاق. وبذلك تتحقّقُ نتيجةُ التقييدِ والإطلاق، وإنّما نعبّرُ بالنتيجةِ لا بهما؛ لأنّ ذلكَ لم يحصل، بالجعلِ الأوّلِ المهمل، وإنّما عُوِّضَ عن إطلاقِه وتقييدِه بجعلٍ ثانٍ على الوجهِ المذكور. ولا يلزمُ من التعويضِ المذكورِ محذورُ التقييدِ والإطلاقِ في نفسِ الجعلِ الأوّل؛ لأنّ العلمَ بالحكمِ الأوّلِ أُخذَ قيداً في الحكمِ الثاني لا في نفسِه، فلا دور. ونظراً إلى أنّ الجعلينِ قد نشآ من غرضٍ واحد، ولأجلِ ملاكٍ فارد، كانَ التقييدُ في الثاني منهما في قوّةِ التقييدِ في الأوّل، ولهذا عبّرَ عن الثاني بمتمّمِ الجعلِ الأوّل[1].

ويردُ عليه: أنّه إن أرادَ تقييدَ الحكمِ في الجعلِ الثاني بالعلمِ بالجعلِ الأوّل، فهذا التقييدُ ممكنٌ في الجعلِ الأوّلِ مباشرةً كما عرفت، وإن أرادَ تقييدَ الحكمِ في الجعلِ الثاني بالعلم بفعليّةِ المجعولِ في الجعلِ الأوّلِ المهملِ فهذا غيرُ معقول؛ لأنّه يفترضُ أنّ فعليّةَ المجعولِ بالجعلِ الثاني فرعُ العلمِ بفعليّةِ المجعولِ بالجعلِ الأوّلِ المهمل.

وحينئذٍ نتساءلُ أنّ المجعولَ بالجعلِ المهمل هل ترتبطُ فعليّتُه بالعلمِ به أو لا؟ فعلى الأوّلِ يعودُ المحذورُ، وهو توقّفُ الشيءِ على العلمِ به، وعلى الثاني يلزمُ الخلفُ وأن يكونَ الجعلُ المهملُ الذي لا إطلاقَ فيه مطلقاً؛ لأنّ ثبوتَ مجعولِه بدون توقّفٍ على القيدِ هو معنى الإطلاق.

---

(١) فوائد الأصول: ج٣ ص١١ـ١٢.

الشرح

من الأبحاث التي وقع الكلام عنها في علم الأصول: البحث في إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه، ويتناول الأصوليون هذا البحث تحت عنوان القطع الموضوعيّ، كما سيتّضح.

وقبل الولوج في البحث ينبغي تقديم بعض المقدّمات:

المقدّمة الأولى: السبب في عقد هذا البحث

من الواضح: أنّ الأحكام الشرعيّة سواء التكليفيّة أم الوضعيّة غالباً ما تكون مشتركة بين العالم والجاهل، ولا تختصّ بالعالم بها فقط، إلّا في بعض الموارد النادرة جدّاً؛ لوجود الدليل الخاصّ الذي يدلّ على ثبوت الحكم بحقّ العالم به فقط، كما في موارد القصر والإتمام والجهر والإخفات، حيث يحكم بصحّة من قرأ جهراً مكان الإخفات أو العكس جهلاً منه في الحكم.

ومستند اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو: قاعدة الاشتراك التي استدلّ لها بإطلاق أدلّة الأحكام، فإنّها مطلقةٌ لم يؤخذ فيها قيد العلم بها.

أمّا بعض الموارد التي اختصّ الحكم بالعالم بها، فقد واجهت إشكاليّة الوقوع في التضادّ أو اجتماع المثلين ونحوها، حيث أقيمت براهين متعدّدة على استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لثبوت الحكم، وعلى هذا الأساس عقد الأصوليون هذا البحث لكيفيّة تخريج بعض الأحكام المختصّة بالعالمين بها.

المقدّمة الثانية: أقسام القطع

تقدّم في الحلقة الثانية وفي الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة: أنّ القطع على قسمين:

الأوّل: القطع الطريقيّ: وهو ما يكون وسيلة للكشف عن الواقع، وهذا ما يقتضي تأخّره عن متعلّقه، لأنّ الكشف عن الواقع فرع وجود المنكشف في مرتبة سابقة.

الثاني: القطع الموضوعيّ: وهو القطع الذي يكون جزءاً من أجزاء الموضوع، فما لم يتحقّق القطع فلا موضوع، وما لم يتحقّق الموضوع فلا حكم، كما إذا قال الشارع: إذا قطعت أنّ هذا خمرٌ فهو حرام، وذلك لأنّ علاقة الحكم بموضوعه كعلاقة العلّة بمعلولها، أي: أنّ الحكم الشرعيّ بمثابة المعلول، أمّا موضوع الحكم فهو بمثابة العلّة للحكم الشرعيّ، من قبيل فعليّة وجوب الحجّ، الذي هو حكم شرعيّ، فالفعليّة معلولةٌ لموضوع الحكم الذي هو المكلّف المستطيع، فما لم يوجد مكلّف مستطيع فلا تتحقّق فعليّة الحكم الشرعيّ وهو وجوب الحجّ. قال المحقّق العراقي: ›نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول‹[1]. وقال المحقّق النائيني: ›فنسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلّة الى المعلول‹[2]، وقال السيّد الخوئي: ›نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة العلّة إلى المعلول‹[3].

المقدّمة الثالثة: أقسام متعلّق القطع الموضوعيّ

لا يخفى: أنّ القطع من الأمور الحقيقيّة ذات الأضافة، أي لابدّ أن يكون له متعلّق، كما تقول: قطعت بشيء، أو علمت بشيء أو تيقّنت بشيء، فالعلم أو اليقين أو القطع يحتاج إلى متعلّق، ومتعلّقه له أقسام متعدّدة. وما تقدّم من تقسيم القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ، هو تقسيم لنفس القطع، أمّا هذا

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣ ص١٦٦.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص١٤٦.

(٣) دراسات في علم الأصول: ج٤ ص٢١٧.

البحث الذي نريد أن ندخله فهو تقسيم لمتعلّق القطع، وليس تقسيم لنفس القطع الموضوعيّ.

وينقسم القطع الموضوعيّ بحسب ما يتعلّق به الى أقسام خمسة:

القسم الأوّل: أن يتعلّق القطع في الموضوع بشيء خارجيّ، كما لو قال المولى: ›إذا قطعت بأنّ زيداً عادل، فيجوز الائتمام به‹ فهنا متعلّق القطع هو العدالة، والعدالة حكم لموضوع خارجيّ، فالقطع تعلّق بموضوع خارجيّ، وهذا لا إشكال ولا شبهة أنّه ممكن وواقع.

القسم الثاني: أن يكون متعلّق القطع الموضوعيّ حكماً شرعيّاً، لا موضوعاً خارجيّاً، والحكم الشرعيّ الذي تعلّق به القطع تارةً هو مماثل للحكم المترتّب على الموضوع، وأخرى هو مضادّ للحكم المترتّب على الموضوع، وثالثةً هو مخالف للحكم المترتّب على الموضوع، ورابعةً هو نفسه لا مماثل، ولا مضادّ، ولا مخالف، فيكون عندنا أربعة أقسام، ومع القسم الأوّل تكون خمسة أقسام، تسمّى أقسام متعلّق القطع الموضوعيّ.

ويقع البحث في المقام فيما إذا كان متعلّق القطع الموضوعيّ حكماً شرعيّاً، ومن الواضح: أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم لا يخلو من هذه الأقسام الأربعة، وهي:

الأوّل: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كما إذا قيل: إذا علمت بوجوب الصوم فقد وجب عليك بنفس ذلك الوجوب.

الثاني: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضادّ له، أي يؤخذ العلم بالحكم كالوجوب في موضوع الحكم بالحرمة، مع كون الموضوع فيهما واحداً، كما لو قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت الصلاة عليك، أو إذا قطعت بحرمة الخمر رخّصتك بشربه.

الثالث: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل له، أي يؤخذ

العلم بالحكم بالوجوب ـ مثلاً ـ في موضوع الحكم بالوجوب أيضاً، ولكن لا الوجوب السابق بل وجوب آخر مماثل للوجوب السابق؛ إذ لو كان هو نفسه لصار نفس الحالة الأولى، كما إذا قيل: إذا قطعت بحرمة الخمر حرّمته عليك، لكن بحرمة أخرى.

الرابع: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف لموضوع الحكم الأوّل، بمعنى: أنّ الموضوعين مختلفان، من قبيل أن يقول المولى: إذا قطعت بوجوب الصدقة، فصم. فأخذ القطع بوجوب الصدقة في وجوب الصوم، وهذه الصورة لا إشكال في إمكانها ووقوعها أيضاً.

وقد تمحور البحث الأصوليّ في الأقسام الثلاثة الأولى، أمّا القسم الرابع (أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف لموضوع الحكم الأوّل) فلا إشكال فيه عند الأصوليين كما هو واضح.

ويتركّز البحث أوّلاً في القسم الأوّل، وهو: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كما إذا قيل: ›إذا علمت بوجوب الصلاة فقد وجبت عليك‹، فهل هذا القسم معقول أم لا؟

يستحيل أخذ العلم في موضوع نفسه؛ لاستلزامه للدور

تقدّم في الحلقة الثانية: أنّ هذا القسم ليس معقولاً، لأنّه يلزم الدور، وهو أنّ العلم بالحكم يتوقّف على الحكم لتوقّف كلّ علم على معلومه، لأنّ العلم متعلّق بالحكم، وكلّ علم متأخّر عن معلومه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: الحكم يتوقّف على العلم بالحكم، لأنّ العلم بالحكم داخل في موضوع الحكم، والحكم متأخّر عن موضوعه، إذن: العلم متأخّر عن العلم بالحكم؛ لتأخّر كلّ حكم عن موضوعه، فيلزم توقّف العلم بالحكم على العلم بالحكم، وهو دور محال.

وهذا ما أشار إليه السيّد الشهيد في الحلقة الثانية بأنّه لو قلنا: إنّ العلم

بالحكم مأخوذ في موضوع الحكم، يلزم الدور، وهو محال، ومن هنا فالأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، ولا يمكن أن تكون مقيّدةً بالعالم، ثمّ قال: >وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق إثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم، لأنّه يعني: أنّ العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه، وينتج عن ذلك: تأخّر الحكم رتبةً عن العلم به، وتوقّفه عليه وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم والموضوع<[١].

وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية حيث قال: >لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور، ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثلين، ولا ضدّه؛ للزوم اجتماع الضدّين. نعم، يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضدّه<[٢].

وقال المحقّق النائيني: >وأمّا التقييد في مرحلة فعليّة الحكم فلا يعقل، للزوم الدور. وذلك لأنّ فعليّة الحكم إنّما يكون بوجود موضوعه، كما أوضحناه في محلّه، فنسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، وإلّا يلزم عدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعاً، وذلك واضح.

ومن المعلوم: أنّ العلم بالشيء يتوقّف على ثبوت الشيء في الموطن الذي تعلّق العلم به؛ إذ العلم لابدّ له من متعلّق، ورتبة المتعلّق سابقة على العلم ليمكن تعلّق العلم به، فلو فرض أنّ العلم بالحكم أخذ قيداً للموضوع فلابدّ من ثبوت الموضوع بما له من القيود في المرتبة السابقة على الحكم؛ لما عرفت: من لزوم تقدّم الموضوع على الحكم، ففعليّة الحكم تتوقّف على وجود

---

(١) الحلقة الثانية: ص١٦.

(٢) كفاية الأصول: ص٢٦٧.

الموضوع، فلو فرض: أنّ العلم بالحكم أخذ قيداً في الموضوع، يلزم توقّف الموضوع على الحكم، لأنّ من أجزاء الموضوع العلم بالحكم، فلابدّ من وجود الحكم ليلتئم الموضوع بما له من الأجزاء، وهذا كما ترى يلزم منه الدور المصرّح، غايته أنّ التوقّف من أحد الجانبين يكون شرعيّاً وهو توقّف الحكم على الموضوع؛ لأنّ الموضوع إنّما يكون بحسب الجعل الشرعيّ، إذ لو لم يعتبره الشارع لما كاد أن يكون موضوعاً، ومن الجانب الآخر يكون عقليّاً وهو توقّف الموضوع على الحكم، لأنّ توقّف العلم الذي أخذ قيداً للموضوع على المعلوم الذي هو الحكم حسب الفرض عقليّ، ولك أن تجعل التوقّف من الجانبين عقليّاً فتأمّل، وعلى كلّ حال، لا إشكال في لزوم الدور إن أخذ العلم بالحكم قيداً للموضوع في مقام فعليّة الحكم›[1].

الجواب على إشكال الدور

لا يخفى أنّ هذا الإشكال أجيب عليه في الحلقة الثانية أيضاً، بما حاصله: أنّ الموضوع أخذ فيه العلم بالحكم، ولكن أيّ حكم؟ المراد بالحكم هو الصورة الذهنيّة للعالم وهو المعلوم بالذات، أوالحكم الذي يترتّب على الموضوع وهو الحكم بوجوده الخارجيّ وليس بوجوده الذهنيّ، فأحدهما توقّف على المعلوم بالذات، والآخر توقّف على المعلوم بالعرض فأحدهما غير الآخر فلا دور، حيث قال: ‹ولكن قد مرّ بنا في الحلقة السابقة: أنّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه، لا أخذ العلم بالجعل، في موضوع الحكم المجعول›[2].

ولدى المصنّف في المقام إضافةٌ لم يذكرها في الحلقة الثانية، فحواها: أنّه

(١) فوائد الأصول: ج١ ص١٤٦.

(٢) الحلقة الثانية: ص١٦.

أجيب عن محذور الدور بأنّه لا يوجد دور في المقام؛ لأنّ التوقّف ليس من الجانبين، بل هو من جانب واحد.

بيان ذلك: إنّ القطع المأخوذ في موضوع الحكم على نحوين:

النحو الأوّل: القطع المصيب. فإذا كان المراد من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم هو العلم أو القطع المصيب، فيلزم إشكال الدور، بالتقريب المتقدّم؛ فإنّ القطع بوجوب الدعاء أوّل الشهر ـ مثلاً ـ لا يكون مصيباً، إلّا إذا كان ثابتاً بالواقع، فلو كان الحكم بوجوب الدعاء متوقّفاً على القطع بالوجوب، لزم الدور، لأنّه على هذا يكون العلم متوقّفاً على ثبوت الحكم في الواقع، مع أنّ العلم بالحكم من قيود موضوع الحكم، وهذا يعني: أنّ الحكم لا يثبت قبل العلم، فينتج: أنّ الحكم متقدّم على العلم ومتأخّر عنه، أو أنّ ثبوت الحكم متوقّف على نفسه؛ لأنّه متوقّف على العلم بثبوت الحكم، وكلا الأمرين مستحيل.

النحو الثاني: القطع الأعمّ من المصيب وغير المصيب، فلو أريد بأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم: القطع الأعمّ من المصيب وغير المصيب، فلا يلزم الدور؛ لأنّ العلم المأخوذ في موضوع الحكم ليس هو القطع المصيب للواقع ليكون الحكم الثابت واقعاً هو متعلّق القطع، وإنّما القطع المأخوذ في موضوع الحكم هو الأعمّ من المصيب؛ وعلى هذا لو فرضنا أنّ القاطع أخطأ في قطعه، فهذا يعني: أنّ مقطوعه ومعلومه غير ثابت في الواقع. وعليه، فلا يوجد دور في المقام؛ لأنّ القطع بالحكم الثابت هو القطع الثابت في ذهن القاطع، وهو الذي أُخذ في موضوع ثبوت الحكم واقعاً، فيكون ثبوت الحكم في الواقع متوقّفاً على الثبوت الذهنيّ للحكم، فلا يلزم الدور؛ لاختلاف الموضوع؛ لأنّ موضوع الثبوت الواقعيّ للحكم هو الثبوت الذهنيّ للحكم، وأمّا الثبوت الذهنيّ للحكم فلم يؤخذ فيه الثبوت الواقعيّ؛ لأنّه غير متوقّف عليه أصلاً.

بعبارة أخرى: إنّ الموقوف غير الموقوف عليه، فإنّ ما يتوقّف عليه القطع هو الصورة الذهنيّة للحكم، لأنّ القطع من الأمور النفسيّة الذهنيّة ولا يتعلّق بالموجودات الخارجيّة، وما يتوقّف على القطع هو الوجود الخارجيّ للحكم، فلا دور.

وهذا ما ذكره المحقّق الأصفهاني بقوله: >إنّ العلم وإن كان متوقّفاً على المعلوم بالذات ومتأخّراً عنه، لكنّه لا توقّف لماهيّة الحكم عليه، بل لوجوده، فلا دور؛ لعدم التوقّف من الطرفين، مضافاً إلى عدم التعدّد في الوجود المبنيّ عليه الدور المصطلح عليه.

وإذا لوحظ العلم بالإضافة إلى المعلوم بالعرض، وهو المطابق للمعلوم بالذات أي: الحكم بوجوده الحقيقيّ، والحكم وإن كان متوقّفاً بالفرض على العلم توقّف المشروط على شرطه، إلّا أنّ شرطه وهو حقيقة العلم كما عرفت لا يتوقّف على وجود الحكم، بل على ماهيّته، ومنه تعرف: أنّه كما لا دور، كذلك لا خلف، ولا اجتماع المتنافيين من حيث التقدّم والتأخّر الطبعيّين؛ فإنّ العلم له التأخّر الطبعيّ عن ذات متعلّقه تأخّر العارض عن معروضه، ولا تأخّر لمعروضه عنه، وحقيقة الحكم لها التأخّر الطبعيّ عن حقيقة العلم تأخّر المشروط عن شرطه، لكنّه لا تأخّر للعلم عن حقيقة الحكم بل عن ماهيّته المقوّمة له في أفق النفس، فلم يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين<[1].

وجوه أخرى لاستحالة أخذ العلم في موضوع الحكم

إلّا أنّه مع ذلك ذكر الأعلام وجهين آخرين للاستدلال على استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، وهذان الوجهان غير محذور الدور المتقدّم، كما سيتّضح من البحث اللاحق.

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٧٥.

الوجه الأوّل: وهو الذي يعبّر عنه بكلماتهم ببرهان الخُلف، وبيانه: إنّ للقطع والعلم خصوصيّات ـ تقدّم الكلام عنها في الحلقة الثانية ـ ومن هذه الخصوصيات:

١. **خصوصيّة الكاشفيّة.**

٢. **خصوصيّة المحرّكيّة.**

وهاتان الخصوصيّتان تكوينيّتان، فلا يمكن أن يوجد قطع ولا توجد كاشفيّة، يعني كاشفيّة المعلوم بالذات (المعلوم في الذهن) عن المعلوم بالعرض (المعلوم الخارجي) لأنّ كلّ قاطع يرى أنّ قطعه مطابق للواقع فلا يمكن أن يقول القاطع: أنا قاطع، ولكن لا أعلم أنّ قطعي مطابق أو ليس مطابقاً؛ لأنّ هذا يعني: أنّه ليس بقطع، لأنّ القاطع يرى مقطوعه موجوداً في الخارج، وإلّا لو قطع وشكّ أنّه موجود أو غير موجود، فهذا ليس بقاطع.

بعبارة أدق: خصوصيّة القطع هي الإصابة، لكن الإصابة، هل إصابة للواقع أم في نظر القاطع؟ الجواب: الإصابة في نظر القاطع، وإلّا لعلّ القطع غير مصيب للواقع، إذن دائماً القاطع في نظره أنّ قطعه مصيب للواقع.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الجواب المتقدّم الذي قال: إنّ محذور الدور لا يرد ـ لأنّ القطع المأخوذ في موضوع العلم هو الأعمّ من المصيب، وعليه فالقطع غير المصيب لا يتوقّف على ثبوت الشيء في الواقع ـ هو جواب صحيح، لكن يلزم منه محذورٌ آخر، وهو محذور الخلف، يعني: ما فرضته كاشفاً ليس بكاشف؛ لأنّ القاطع دائماً يرى قطعه مصيب للواقع الخارجيّ.

فإذا قال المولى: ›إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فقد وجبت عليك‹، فإنّ القاطع بهذا الحكم لا يرى: أنّ قطعه هو المولّد للوجوب، وإنّما يرى: أنّ قطعه كاشف عن الوجوب، وإذا كان كذلك، فلا يمكن للمولى أن يشرّع الحكم بوجوب صلاة الجمعة على القاطع للوجوب؛ لأنّ هذا يعني: أنّ القطع

هو المولّد للوجوب، مع أنّ القاطع يرى أنّ قطعه كاشف للواقع وليس مولّداً، وعلى هذا يكون تشريع الحكم بوجوب صلاة الجمعة على القاطع بوجوب الجمعة لغواً، لعدم تصديق المكلّف له.

وهذا ما ذكره السيّد الشهيد بقوله: «الوجه الأوّل: لزوم محذور الخلف، فإنّ القطع من خصائصه التكوينيّة الكشف عن الواقع وإراءته، ولازمه أنّ القاطع يرى: أنّ المقطوع به شيءٌ مفروغ عنه ثابتٌ في الواقع بقطع النظر عن قطعه بحكم كونه كاشفاً ومرآةً، ويترتّب على ذلك استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع شخصه، لأنّه إن أريد أخذ القطع بحكمٍ ثابتٍ بلحاظ نفس هذا القطع، فهذا خلف الخصوصيّة التكوينيّة المذكورة، وإن أريد أخذ القطع بحكمٍ ثابتٍ بقطع النظر عن القطع نفسه، فهذا الحكم ليس شخص ذلك الحكم، بل حكم آخر؛ لأنّ هذا الحكم المقطوع به الثابت بحسب نظر القاطع بقطع النظر عن قطعه حكمٌ مطلق. والحكم الثابت بسبب القطع حكمٌ مقيّد، والمطلق غير المقيّد لا محالة.

والحاصل: أنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه يستلزم الخلف بحسب نظر القاطع وهو مستحيل أيضاً. وهذا وجهٌ فنّيٌّ صحيح»[1].

الوجه الثاني: لزوم الدور في مرحلة المجعول لا في مرحلة الجعل.

وما تقدّم في الوجه السابق هو لزوم الدور في مرحلة الجعل، أي يستحيل أن يجعل المولى حكماً يأخذ في موضوعه علماً بذلك الحكم، لأنّه يلزم أن يكون الحكم متقدّماً ومتأخّراً، وهو محال، لكنّ هذا الوجه يقول: يلزم الدور في فعليّة المجعول، أي أنّه لو فرض أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع نفس الحكم بلحاظ عالم الجعل والتشريع، فإنّ مثل هذا التكليف يستحيل وصوله

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص١٠٢.

إلى المكلّف؛ للزومه الدور في مرحلة المجعول، وعليه فلا يكون فعليّاً بحقّه؛ لأنّه إذا استحال الوصول إلى المكلّف، والوصول شرط في الفعليّة، فيستحيل أن يكون منجّزاً وفعليّاً على المكلّف.

ولكي يتّضح هذا الوجه لابدّ من بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: فعليّة الحكم تتوقّف على تحقّق الموضوع

من الواضح: أنّ الحكم يصل إلى المكلّف ويكون فعليّاً فيما إذا تحقّق موضوعه، فوجوب الحجّ لا يكون فعليّاً على المكلّف إلّا إذا تحقّقت الاستطاعة، وإذا صار الموضوع فعليّاً لابدّ أن يكون الحكم فعليّاً؛ لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلّة، ولا يعقل أن توجد العلّة ولا يوجد المعلول، وعلى هذا الأساس إذا تحقّق الموضوع فلابدّ أن يتحقّق الحكم؛ لأنّ الحكم معلول للموضوع، ولذا يكون الاستدلال على ثبوت الحكم المجعول عن طريق ثبوت الموضوع، استدلالاً لّمياً، لأنّه انتقال من الموضوع إلى الحكم، والموضوع علّة، والحكم معلول، والانتقال من العلّة إلى المعلول برهان لّمي، وليس إنّيّاً.

قال السيّد الشهيد: «إنّ الأحكام بمعنى المجعولات الفعليّة التي هي محلّ الكلام في المقام ووصولها إنّما يكون بوصول موضوعاتها بعد فرض إحراز أصل الجعل. فالعلم بالمجعول تابعٌ للعلم بموضوعه خارجاً، أي يكون مستنتجاً استنتاجاً لّمياً دائماً، ولا يتصوّر فيه العكس؛ إذ ليس المجعول أمراً خارجيّاً حسيّاً ليحسّ به مباشرة»[1].

المقدّمة الثانية: في أقسام العلم

لا يخفى أنّ العلم ينقسم إلى العلم الحصولي وإلى العلم الحضوري، أمّا

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الشاهرودي: ج٤ ص١٠٣.

الأوّل فهو حضور صورة الشيء في الذهن، كعلمنا بالأشياء الخارجيّة، من قبيل العلم بهذه النار وهذا الكتاب. أمّا العلم الحضوري فهو حضور نفس الشيء في الذهن لا مجرّد صورته فقط، من قبيل علم النفس بذاتها، بمعنى: أنّ الإنسان يعلم بذاته؛ لحضور ذاته بنفسها عنده، لا مجرّد صورتها.

وكذلك علم النفس بما تعلمه، فإنّ الصور الذهنيّة في الذهن حاضرة بنفسها علماً حضوريّاً للنفس؛ لأنّ نفس هذه الصورة حاضرة لدى النفس ولا يحتاج علمها بها إلى تصوّرها، وإلّا لزم التسلسل الذي لا ينتهي. فالإنسان حينما يعلم بالعلم، فهو يعلم العلم بنفسه وليس بصورة منه.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ العلم بالحكم لو أخذ في موضوع شخص الحكم، فوصول الحكم إلى المكلّف لا يكون إلّا بتحقّق موضوعه؛ لأنّ علاقة الحكم بموضوعه علاقة السبب بالمسبّب، فلا يكون الحكم فعليّاً إلّا إذا تحقّق موضوعه.

وحيث إنّ العلم بالحكم من قيود الموضوع بحسب الفرض، فهذا يعني أنّ العلم بالحكم متوقّف على العلم بالموضوع، أي على العلم بالحكم، ممّا يعني أنّ العلم بالحكم متوقّف على العلم بالعلم بالحكم؛ لأنّه هو الموضوع فيلزم أن يكون العلم بالحكم متوقّفاً على العلم بالحكم، وهو توقّف الشيء على نفسه، وهذا دور وهو محال.

إن قيل: لماذا كان العلم بالحكم هو نفسه العلم بالعلم بالحكم؟

الجواب: كما تقدّم في المقدّمة آنفة الذكر بأنّ علم النفس بالصور الذهنيّة الحاضرة لديها هو علم حضوريّ، أي: العلم حاضر لدى النفس بنفسه، وهذا ليس نفس الدور في الوجه السابق، لأنّه في الوجه السابق كان الدور في مرحلة الجعل، وفي هذا الوجه يكون الدور في مرحلة المجعول.

قال السيّد الشهيد: «إنّ تطبيق هذا فيما إذا كان العلم بالحكم مأخوذاً فيه

مستحيل، لأنّ القطع بالحكم يكون متوقّفاً على القطع بموضوعه بحكم المقدّمة الأولى، والمفروض أنّ موضوعه هو نفس هذا القطع، وهذا يعني: أنّ القطع بالحكم يتوقّف على القطع بالقطع بالحكم، وهذا دور، أمّا أنّ القطع بالقطع هو نفس القطع فلأنّ هذا هو قانون كلّ الصفات الوجدانيّة الحضوريّة، فإنّها معلومة بنفس وجودها لا بصورةٍ زائدةٍ عنها، فيكون معناه توقّف القطع بالحكم على القطع بالحكم، وهو روح الدور ونكتة استحالته. وأمّا لو افترض أنّ القطع بالقطع غير القطع نفسه بل صورة زائدة مقتبسة منه على أساس الإحساس به على حدّ الإحساس بالأمور الخارجيّة، والإحساس بالشيء غير إدراكه، فلا إشكال في أنّ القطع بالصفات الوجدانيّة معلول لها وليس من قبيل العلم بالأمور الخارجيّة، ولهذا لا يعقل فيها الخطأ والتخلّف، فيكون القطع بالقطع بالحكم في المقام متوقّفاً على القطع بالحكم. فإذا كان القطع بالحكم متوقّفاً على القطع بالقطع، كان دوراً لا محالة، وهذا يعني استحالة وصول هذا الحكم وفعليّته، ومعه يستحيل جعله أيضاً. وهذا وجهٌ صحيح أيضاً، وهكذا يتبرهن استحالة الأخذ بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم>[1].

ولكنّ السؤال: هل يوجد خلل في هذا الوجه؟ هذا ما سيتّضح في البحث اللاحق.

علّق السيّد الشهيد على الوجهين المتقدّمين القائلين باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، سواء كان بلحاظ عالم الجعل والتشريع أم بلحاظ عالم المجعول والوصول والفعليّة.

ففي عالم الفعليّة إذا فرض أنّ العلم بالحكم المجعول قيدٌ في موضوع

(١) المصدر السابق.

الحكم المجعول نفسه، فهذا يعني لزوم الدور؛ لتوقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ العلم بالحكم المجعول لا يثبت إلّا بعد تحقّق موضوعه، وموضوعه قد أُخذ فيه العلم بالحكم المجعول، فيلزم أن يكون العلم بالحكم المجعول موقوفاً على ثبوت العلم بالحكم المجعول، فيدور. وتعليق السيّد الشهيد على ذلك: أنّ إشكال الدور يرتفع فيما إذا أخذنا العلم بالجعل قيداً في موضوع الحكم المجعول.

وبيانه: أمّا ارتفاع الدور في مرحلة الجعل؛ فلأنّ ثبوت الحكم المجعول وإن كان متوقّفاً على العلم بالحكم المجعول، إلّا أنّ هذا التوقّف لا محذور فيه؛ وذلك لوجود التغاير بين الجعل والمجعول ـ كما تقدّم في الحلقة الثانية ـ لأنّ الحكم في عالم الجعل هو الحكم الثابت على الموضوع المقدّر الوجود.

ومن الواضح: أنّ الحكم وموضوعه ثابتان معاً في عالم اللحاظ، أمّا الحكم المجعول فهو الحكم الذي يصير فعليّاً على تقدير وجود موضوعه في الخارج، فالمولى لا يجعل الحكم فعليّاً على المكلّف إلّا إذا علم المكلّف بالحكم في عالم الجعل، فإذا لم يعلم المكلّف بالحكم في عالم الجعل فلا تتحقّق فعليّة الحكم، من قبيل وجوب الجهر على المكلّف في القراءة في الصلاة، فإنّ هذا الحكم لا يكون فعليّاً على المكلّف في عالم المجعول، إلّا إذا علم المكلّف بهذا الحكم في عالم الجعل، وعلى هذا يتّضح أنّ المتوقّف عليه غير المتوقّف فلا دور، فإنّ المتوقّف عليه هو العلم بالجعل، والمتوقّف والمتولّد من ذلك، هو العلم بالمجعول، فلا يتوقّف الشيء على نفسه، ولم يتولّد الشيء من نفسه، فلا دور، هذا في عالم الجعل.

أمّا ارتفاع الدور في مرحلة المجعول والوصول، فلأنّ العلم بالحكم في عالم الجعل ليس هو نفسه العلم بالحكم المجعول؛ لأنّ متعلّق العلم بالجعل مغاير لمتعلّق العلم بالمجعول، وعليه فيمكن أن يؤخذ العلم بالجعل قيداً في

الحكم المجعول كما إذا قال المولى: (إذا علمت بجعل الشارع لوجوب القصر في الصلاة، وجب عليك القصر فعليّاً). وهذا لا إشكال فيه، نظير ما إذا أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم آخر مخالف للحكم الأوّل، وبهذا يتّضح إمكان التوصّل إلى نتيجة التقييد من خلال هذا الطريق، وهو أخذ العلم بالجعل قيداً في الحكم المجعول، ولا يحتاج إلى طريق آخر للوصول إلى هذه النتيجة.

نظرية متمّم الجعل ـ النائيني ـ لحلّ مشكلة تقييد الحكم بالعالم به

تقدّم: أنّ تقييد الحكم بالعالم به مستحيل؛ لمحذور الدور فيما إذا كان العلم بالحكم المجعول قيداً في الحكم المجعول.

وحيث إنّ بعض الموارد ثبت فيها اختصاص الحكم بالعالم به دون الجاهل كوجوب القصر مثلاً أو وجوب الجهر والإخفات، بل لا إشكال عقلائيّاً ومتشرعيّاً في إمكان تخصيص الحكم بالعالم به في نفسه فيما لو أراد المشرّع ذلك، فعلى هذا الأساس لابدّ من تخريج فنّي لكيفيّة إمكان ذلك.

قال المحقّق النائيني: «ادّعي تواتر الأدلّة على اشتراك الإحكام في حقّ العالم والجاهل... الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً، ومن تلك الأدلّة والإجماع والضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق وأنّ الحكم مطلق في حقّ العالم والجاهل.

ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص وقد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد أُخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً»[1].

وتقدّم أنّ الطريق الذي سلكه السيّد الشهيد لتقييد الحكم بالعالم به، هو

---

(١) فوائد الأصول: ج٣ ص١٣.

أخذ العلم في عالم الجعل قيداً للحكم في عالم المجعول، حيث يمكن للشارع بهذا الطريق أن يصل إلى غرضه وهو تقييد الحكم بالعالم به.

إلّا أنّ الميرزا النائيني لم يرتضِ هذا الطريق، ولذلك ذهب إلى طريق آخر، لتقييد الحكم بالعالم به من دون لزوم محذور الدور أو توقّف الشيء على نفسه.

ولكنّ المحقّق النائيني وقع في حيرة من ناحيتين:

الناحية الأولى: في كيفيّة توصّل المولى إلى تخصيص الحكم بالعالم به، كما في مورد القصر ونحوه.

الناحية الثانية: أنّ مبنى المحقّق النائيني في الإطلاق والتقييد الثبوتيّين هو أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة[1]، أي أنّه لا يمكن الإطلاق إلّا إذا أمكن التقييد، وعلى هذا إذا كان المورد قابلاً للتقييد ولم يقيّد، فهذا يدلّ على أنّ ذلك المورد مطلق.

وأمّا في المورد الذي لا يكون قابلاً للتقييد فهو غير قابل للإطلاق، إذ قد يكون مراد المولى هو التقييد، إلّا أنّه لم يقيّد لأجل محذور الدور أو توقّف الشيء على نفسه، ولذلك يكون ذلك المورد مهملاً من جهة الإطلاق والتقييد، وحيث إنّ الإهمال لا يمكن الالتزام به عمليّاً؛ لأنّ المولى إمّا أن يريد الإطلاق أو يريد التقييد، وعلى هذا لابدّ من وجود طريق لرفع الإهمال ومعرفة أنّ ذلك المورد هل هو مطلق أم مقيّد. وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: «إنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما أوضحناه (في مبحث التعبّدي والتوصّلي) وقلنا: إنّ أخذ العلم قيداً ـ جزءاً أو شرطاً أو مانعاً ـ ممّا لا

---

(١) وهذا بخلاف مذهب المشهور القائل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل النقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما كما هي مقالة السيّد الخوئي، وعلى هذا فإذا استحال التقييد تعيّن الإطلاق وهكذا العكس.

يمكن في مرتبة الجعل والتشريع، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد والتقرّب في العبادات. وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، ولكنّ الإهمال الثبوتي أيضاً لا يعقل، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون محفوظاً في كلتا حالتي الجهل والعلم فلابدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلابدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلي متكفّلاً لبيان ذلك، فلابدّ من جعلٍ آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليلٍ آخر»[1].

وعلى هذا فكيف يمكن للمولى التوصّل إلى تخصيص الحكم بالعالم به، كما في مورد القصر ونحوه؟

وكذلك كيف يمكن التخلّص من الإهمال بالنسبة للإطلاق والتقييد؟

وقد حلّ المحقّق النائيني هاتين المشكلتين عن طريق نظريته المعروفة بمتمّم الجعل.

فبناءً على مسلكه: الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت هو العدم والملكة، أي أنّه إذا استحال عنده التقييد ـ كما هو المفروض ـ فيستحيل الإطلاق أيضاً، وهذا يعني أنّ الجعل في مقام الثبوت مهمل لا هو مطلق ولا هو مقيّد، أي أنّ المولى لا يمكن أن يقيّد الحكم ولا يمكن أن يطلقه، مع أنّه في الواقع ونفس الأمر لا يخلو الحكم إمّا أن يكون مطلقاً وإمّا مقيّداً، ويستحيل أن يضع المولى حكماً ولا يعلم أنّه مطلق أو مقيّد، إذ الحكم في الواقع ونفس الأمر إمّا مطلق

---

(١) فوائد الأصول: ج٣ ص١١.

يشمل العالم والجاهل وإمّا مقيّد يختصّ بالعالم، فلا يتصوّر الإهمال في المراد الواقعي الجدّي في عالم الثبوت؛ لأنّ الإهمال في عالم الملاك غير معقول.

ولكنّ المولى في مقام الجعل الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت، لا يستطيع أن يقيّد؛ لمحذور الدور، ولا يمكنه أن يطلق أيضاً؛ لأنّه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، إذن في مقام الجعل الذي هو العنصر الثالث وهو مقام الاعتبار، لا يمكن للمولى جعل الحكم مطلقاً ولامقيّداً، أي أنّ الإهمال إنّما هو بحسب عالم الدلالة والإثبات لا في مقام الثبوت. وفي هذا الحالة ماذا يفعل المولى؟

ذكر المحقّق النائيني: أنّ غرض المولى من الحكم بما أنّه غرض واحد، فيمكن له أن يبيّن هذا الغرض الواحد من خلال جعلين:

الجعل الأوّل: يجعله مهملاً لا مطلقاً ولا مقيّداً، أي لا هو شامل للعالم والجاهل، ولا هو مختصّ بالعالم.

الجعل الثاني: إذا كان غرضه من الحكم مختصّاً بالعالم، فيجعل جعلاً ثانياً لتقييد الجعل الأوّل، فيقول: المسافر إذا علم بالجعل الأوّل يجب عليه القصر، أو إذا علم بالجعل الأوّل لصلاة الظهر، يجب عليه الإخفات. وهذا معناه أنّ الحكم مقيّد بالعالم به، واستفدنا هذا التقييد من الجمع بين ا لجعل الأوّل والجعل الثاني. وأمّا إذا أراد المولى إطلاق الحكم، فيجعل جعلاً ثانياً من غير أن يقيّد بالعلم بالجعل الأوّل أو الجهل بالجعل الأوّل، فيقول مثلاً: يجب القصر على المسافر سواء كان عالماً بالجعل الأوّل أو جاهلاً، وهذا معناه أنّ الجعل الثاني مطلق من حيث العلم أو الجهل بالجعل الأوّل.

وعلى هذا يصل المولى إلى نتيجة التقييد ويصل إلى نتيجة الإطلاق، وإن لم يعبّر بأنّه مقيّد أومطلق؛ باعتبار أنّ المولى لم يتوصّل إلى التقييد والإطلاق من خلال الجعل الأوّل وإنّما توصّل إليهما من خلال الجعل الثاني، ومن هنا سُمّي

الجعل الثاني متمّم الجعل، أي متمّماً للجعل الأوّل.

ولا محذور في تعدّد الجعل لأنّ الجعل أمر اعتباريّ صياغيّ، فلا محذور في تعدّده، إذا كان ملاكهما واحداً، ومن الواضح أنّ الجعلين الأوّل والثاني لهما ملاك واحد، ولذلك لا يوجد إلّا امتثال واحد وعقاب واحد على المخالفة.

والحاصل: أنّ المولى يمكنه أن يتوصّل إلى نتيجة الإطلاق أو إلى نتيجة التقييد من طريق جعل خطاب آخر يتكفّل إثبات أنّ الحكم الأوّل مختصّ بالعالم به إذا كان يريد التقييد، أو إثبات أنّ الحكم الأوّل شامل للعالم والجاهل إذا كان يريد الإطلاق، وبهذا الجعل الثاني تحصل لدينا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، ولكن لا يحصل لدينا الإطلاق والتقييد أنفسهما.

إن قيل: إنّ الجعل الثاني بما أنّه مجعول على نحو الاستقلال، فيترتّب على مخالفته عقاب آخر غير العقاب المترتّب على الجعل الأوّل؟

الجواب: إنّ تعدّد الجعل إذا كان على أساس تعدّد الملاك، لزم تعدّد العقاب على مخالتفهما معاً، لكنّ المقام ليس كذلك؛ وذلك لأنّ الجعل الثاني هو لأجل بيان المراد الواقعي للحكم، وليس للجعل الثاني ملاك استقلاليّ غير ملاك الجعل الأوّل؛ لما تقدّم أنّ الغرض من الجعل الثاني هو لأجل أنّ المولى لا طريق له لإيصال غرضه إلّا من خلال الجعل الثاني.

إذن الجعلان ـ الأوّل والثاني ـ لهما ملاك وغرض واحد، وحيث لا يمكن إبراز هذا الملاك الواحد إلّا من خلال جعلين؛ لذا جعل المولى جعلاً ثانياً، أطلق عليه متمّم الجعل؛ لأجل بيان الملاك من الحكم وهل هو مطلق أم مقيّد.

ولذا ذكر المحقّق النائيني بأنّنا نصل من خلال الجعل الثاني إلى نتيجة الإطلاق والتقييد، ولم يعبّر بالإطلاق والتقييد، وذلك لأنّ الإطلاق والتقييد لم يتحقّقا في الجعل الأوّل؛ لاستحالة تقييده أو إطلاقه، فيكون مهملاً، فعوّض عن تقييده أو إطلاقه بالجعل الثاني. ولا يلزم من الجعل الثاني محذور الدور.

وبيان ذلك:إنّ مشكلة الدور ـ وهي فيما لو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه ـ لا مورد لها في المقام، وذلك لأنّ العلم بالجعل الأوّل أخذ قيداً في الحكم الثاني، فثبوت الحكم الثاني متوقّف على ثبوت الحكم الأوّل، وأمّا الحكم الأوّل فليس متوقّفاً على العلم بالحكم الثاني، وعليه فلا يلزم توقّف الشيء على نفسه، فلا دور[1].

---

(١) **إن قيل**: ما الفرق بين المقام وبين سائر المقامات الأخرى التي يمكن استكشاف الإطلاق فيها لمجرّد عدم ذكر القيد على أساس مقدّمات الحكمة، كما إذا قيل: (اعتق رقبة) أو (أكرم العالم) ، حيث يمكن إثبات الإطلاق على أساس مقدّمات الحكمة؛ لأنّه لو كان يريد التقييد لذكر ما يدلّ عليه مع كونه في مقام البيان والتفهيم، فعدم ذكره للقيد دليل على إرادة الإطلاق، إلّا أنّ مقدّمات الحكمة هذه لا تجري في مقامنا وما شابهه كأخذ امتثال الأمر مثلاً.
الجواب: إنّ الفرق بين المقامين هو: أنّ الحكم في تلك الموارد انصبّ على المقسم؛ لأنّ الرقبة تنقسم إلى المؤمنة وغيرها وهكذا العالم، فلمّا انصبّ على المقسم ولم يرد ما يدلّ على شيء آخر زائداً عليه، استكشف أنّ مراده المقسم فقط الشامل لكلا القسمين، فيكون مطلقاً.
وأمّا في المقام، فإنّ الحكم لا ينصبّ على المقسم؛ لأنّ التقسيم إنّما يحصل بعد الحكم والأمر، فمثلاً: العلم والجهل إنّما هما وصفان للحكم، فالمكلّف إمّا أن يعلم بالحكم وإمّا أن يجهله ولكنّ علمه أو جهله بعد فرض ثبوت الحكم. ومن الواضح أنّه حينما ثبت الحكم كان منصبّاً على الطبيعة والماهيّة لا على شيء آخر، ومن الواضح أنّ الطبيعة والماهيّة ليست مقسماً للعلم والجهل، ولذلك لا يمكن إثبات الإطلاق للعالم والجاهل كما لا يمكن إثبات التقييد بخصوص العالم.
وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: «أمّا طريق استكشاف نتيجة الإطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الإطلاق في سائر المقامات بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم، فإنّ استكشاف الإطلاق في تلك المقامات إنّما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم، كقوله: أعتق رقبة، التي تكون مقسماً للإيمان وغيره، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين مع أنّه كان في مقام البيان، فلابدّ أن يكون

مناقشة السيّد الشهيد للمحقّق النائيني

المحقّق النائيني اعتمد على فكرة متمّم الجعل، أي الجعل الثاني الذي به يتمّم الجعل الأوّل المهمل، حيث أخذ العلم بالجعل الأوّل قيداً في الجعل الثاني؛ لأجل إيجاد نتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق. وهذه الفكرة وإن كانت ترفع محذور الدور؛ وذلك لأنّ ثبوت الجعل الثاني متوقّف على العلم بالجعل الأوّل، والجعل الأوّل غير متوقّف على العلم بالجعل الثاني، لكنّ هذه الفكرة غير تامّة من جهة أخرى.

بيان ذلك: إنّنا نتساءل عن تقييد الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأوّل، هل المقصود به تقييد الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأوّل، أم المقصود به تقييد الجعل

مراده نفس المقسم، من دون اعتبار خصوص أحد القسمين، وهو معنى الإطلاق.

ولكنّ هذا البيان في المقام لا يجرى؛ إذ الحكم لم يرد على المقسم؛ لأنّ انقسام الصلاة إلى ما يقصد بها امتثال الأمر وما لا يقصد بها ذلك إنّما يكون بعد الأمر بها، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الأمر مقسماً لهذين القسمين فيكون السكوت وعدم التعرّض لأحد القسمين دليلاً على الإطلاق. نعم، سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقّق الانقسام يستكشف منه نتيجة الإطلاق.

بعبارة أخرى: عدم ذكر متمّم الجعل ـ على ما سيأتي بيانه ـ في المرتبة القابلة لجعل المتمّم يكون دليلاً على نتيجة الإطلاق. والفرق بين استكشاف نتيجة الإطلاق في المقام، واستكشاف الإطلاق في سائر المقامات: هو أنّ من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الإطلاق، وهذا بخلاف المقام، فإنّه من عدم ذكر متمّم الجعل لا يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الإطلاق، لما عرفت: من أنّه لا يمكن أن يكون مراده من الأمر هو الإطلاق، بل من عدم ذكر متمّم الجعل يستكشف أنّه ليس له مراد آخر سوى ما تعلّق به الأمر.

وبعبارة ثالثة: من عدم ذكر متمّم الجعل في مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف أنّ الملاك لا يختصّ بصورة قصد الامتثال، بل يعمّ الحالين فيحصل نتيجة الإطلاق» فوائد الأصول: ج١ ص١٦٠.

الثاني بالعلم بفعليّة المجعول في الجعل الأوّل؟

فإن كان المقصود هو الأوّل ـ تقييد الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأوّل ـ كما لو قال المولى: ›إذا علمت بالجعل الأوّل فالجعل الثاني فعليّ‹، فهذا وإن كان ممكناً ومعقولاً في نفسه ولا يلزم منه إشكال الدور؛ لأنّ التوقّف من جهة واحدة وهي أنّ الجعل الثاني يتوقّف على العلم بالجعل الأوّل، أمّا العلم بالجعل الأوّل فلا يتوقّف على العلم بالجعل الثاني، إلّا أنّ هذا تطويل للمسافة بلا موجب، لأنّنا برهنّا فيما تقدّم على أنّ العلم بالجعل الأوّل يمكن أن يؤخذ في موضوع نفس الجعل الأوّل بلا محذور، وبلا حاجة إلى متمّم الجعل، وعليه فلا موجب للتوسّل بجعلين، إذ يتحقّق المطلب بنفس الجعل الأوّل؛ لإمكان المولى أن يقيّد بهذا القيد في نفس الجعل الأوّل فيقول: ›إذا علمت بالجعل الأوّل فيصبح فعليّاً عليك‹ كما لو قال: ›إن علمت بجعل وجوب الصلاة قصراً، فوجوبه فعليّ عليك‹ ؛ لأنّ العلم بالجعل يمكن أخذه قيداً في المجعول كما تقدّم، وذلك من خلال توقّف فعليّة المجعول بالعلم بالجعل.

وإن كان المقصود هو الثاني ـ أي تقييد الجعل الثاني بفعليّة المجعول في الجعل الأوّل ـ كما لوقال المولى: ›إذا علمت بفعليّة الجعل الأوّل المهمل، فالجعل الثاني فعليّ‹، من قبيل أن يقول: ›إذا علمت بفعليّة وجوب الصلاة قصراً، وجبت عليك الصلاة قصراً بهذا الجعل‹ فهذا غير معقول في نفسه؛ لأنّ معنى فعليّة الحكم هو تحقّق الموضوع بكلّ قيوده وشروطه، لكن نسأل متى يكون الجعل الأوّل فعليّاً؟ **والجواب**: إنّ فعليّة الجعل الأوّل لا تخلو من كونها إمّا مقيّدة بخصوص العالم أي أنّ فعليّة الجعل الأوّل مقيّدة بالعلم بفعليّة نفس الجعل الأوّل أو تكون فعليّة الجعل الأوّل مطلقة وشاملة للعالم والجاهل، وكلاهما لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأوّل فهو محال؛ للزوم الدور وتوقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ تقييد

فعليّة الجعل الأوّل مقيّدة بفعليّة الجعل الأوّل، أي: أنّ «العلم بالجعل الأوّل قيد في موضوع الجعل الأوّل» فيتوقّف العلم بالجعل الأوّل على العلم بالجعل الأوّل.

وأمّا الثاني ـ وهو أن تكون فعليّة الجعل الأوّل مطلقة وشاملة للعالم والجاهل ـ فهذا يعني أنّ الجعل الأوّل مطلق، وهو خلاف ما ذكره المحقّق النائيني من أنّ الجعل الأوّل مهمل، ومن الواضح أنّ المهمل غير المطلق؛ لأنّ المهمل لم يلحظ فيه الإطلاق ولا التقييد[1].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ فكرة متمّم الجعل غير تامة، لأنّها إمّا لغو وتطويل للمسافة، وإمّا محال.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**وأخرى أخذه في موضوع مضادّ له**». أي: مضادّ للحكم الذي تعلّق به القطع.

• قوله قدس سره: «**أمّا الافتراض الأوّل، فقد يبرهن على استحالته**»، والمبرهن هو العلّامة عندما أشكل على القائلين بالتصويب ببرهان الدور.

• قوله قدس سره: «**إنّ القطع بالحكم إذا أخذ في موضوع شخص ذلك الحكم**» يعني: في موضوع نفس الحكم، في قبال مماثله وفي قبال المضادّ والمخالف

• قوله قدس سره: «**فإمّا أن يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع أيضاً**» بمعنى: أنّ الموضوع مركّب من القطع وثبوت مقطوعه في الخارج الذي هو المعلوم بالعرض، أي يؤخذ القطع بالحكم بما هو مصيب ومطابق للواقع.

• قوله قدس سره: «**وإمّا أن لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع**». أي: ليس بقيد الإصابة للواقع الخارجيّ.

---

(١) واجهت فكرة متمّم الجعل اعتراضات أخرى نتعرّض لها في البحوث التفصيليّة.

• قوله + : >**فلا يجري الدور بالتقريب المذكور**<، وهو الذي أشار إليه آنفاً من توقّف كلّ من الحكم والعلم به على الآخر.

• قوله + : >**منها: أنّ الافتراض المذكور**< يعني: أن نفترض أنّ العلم متوقّف على المعلوم بغضّ النظر عن كاشفيته.

• قوله + : >**لأنّ العلم لا يُعلم بعلم زائد**< أي: لا يُعلم بعلم ثان.

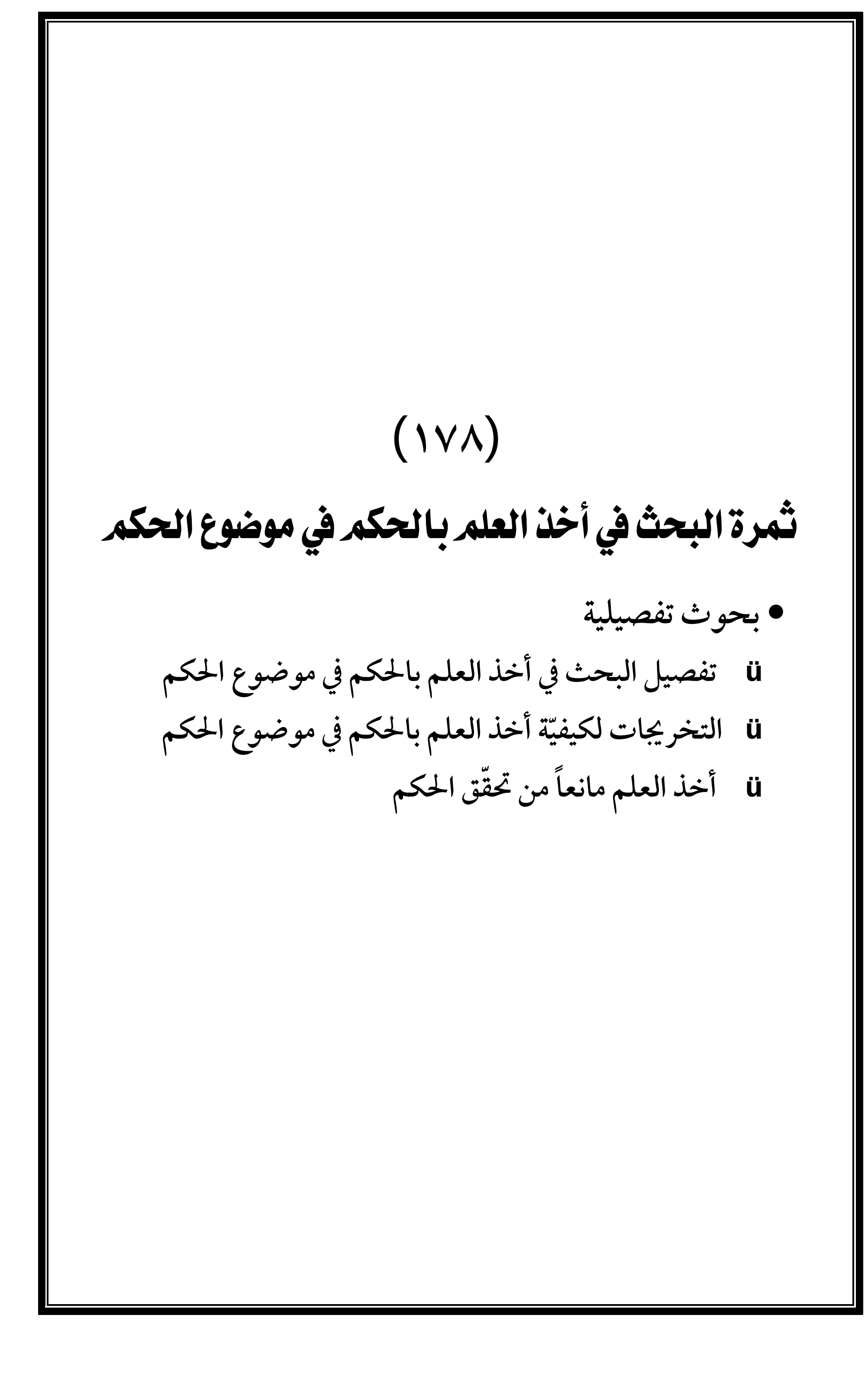
• قوله + : >**إلّا أنّ كلّ هذا إنّما يرد إذا أخذ العلم بالمجعول في موضوعه**<. أي: موضوع الحكم المجعول، وقد أجاب عمّا تقدّم من الوجهين المتقدّمين في تقريب الدور بقوله: >ولا يتّجه إذا أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول<.

• قوله + : >**مختاره من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين تقابل العدم والملكة**< لا يخفى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات هو تقابل العدم والملكة عند جميع الأصوليّين، كما تقدّم مبحث التقابل بين الإطلاق والتقييد.

ومن الواضح: أنّ تخصيص البحث في الإطلاق والتقييد الثبوتيّين هو لأنّ البحث منصبّ على الحكم الصادر من المولى في مقام الجعل، وهل هو مطلق أم مقيّد، وليس البحث في عالم الإثبات والدلالة.

• قوله + : >**وإنّما عوّض عن إطلاقه وتقييده**<. أي: إطلاق وتقييد الجعل الأوّل. والتعبير بـ>عوّض< يعني أنّا سلكنا طريقاً آخر للوصول إلى إطلاق وتقييد الجعل الأوّل عن طريق جعل ثان.

• قوله + : >**ويرد عليه: أنّه إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالجعل الأوّل**< أي: تقييد الحكم الفعليّ ـ وهو ما يعبَّر عنه بالمجعول ـ في الجعل الثاني.



(١٧٨)

ثمرة البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

- بحوث تفصيلية
  - ü تفصيل البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
  - ü التخريجات لكيفيّة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
  - ü أخذ العلم مانعاً من تحقّق الحكم

وثمرةُ هذا البحثِ تظهرُ في إمكانِ التمسّكِ بإطلاقِ دليلِ الحكمِ لنفي دخلِ قيدِ العلمِ في موضوعِه، فإنّه:

إن بُنيَ على إمكانِ التقييدِ والإطلاقِ معاً، أمكنَ ذلك، كما هو الحالُ في نفي سائرِ القيودِ المحتملةِ بالإطلاق.

وإن بُنيَ على مسلكِ المحقّقِ النائيني القائلِ باستحالةِ التقييدِ والإطلاقِ معاً، فلا يمكنُ ذلك؛ لأنّ الإطلاقَ في الحكمِ مستحيل، فكيفَ يتمسّكُ بإطلاقِ الدليلِ إثباتاً لاكتشافِ أمرٍ مستحيل؟!

وإن بُنيَ على أنّ التقييدَ مستحيلٌ والإطلاقَ ضروريٌّ ـ كما يرى ذلك من يقولُ بأنّ التقابلَ بينَ التقييدِ والإطلاقِ تقابلُ التناقضِ أو تقابلُ الضدّينِ اللذين لا ثالثَ لهما ـ فلا يمكنُ التمسّكُ بإطلاقِ الدليل؛ لأنّ إطلاقَ الدليلِ إنّما يكشفُ عن إطلاقِ مدلولِه وهو الحكم، وهذا معلومٌ بالضرورةِ على هذا المبنى، وإنّما الشكُّ في إطلاقِ الملاكِ وضيقِه، ولا يمكنُ استكشافُ إطلاقِ الملاكِ لا بإطلاقِ الحكمِ المدلولِ للدليلِ ولا بإطلاقِ نفسِ الدليل.

أمّا الأوّلُ، فلأنّ إطلاقَ الحكمِ إنّما يكشفُ عن إطلاقِ الملاكِ إذا كانَ بإمكانِ المولى أن يجعلَه مقيّداً فلم يفعل، والمفروضُ في المقامِ استحالةُ التقييد.

وأمّا الثاني، فلأنّ الدليلَ مفادُه مباشرةً هو الحكمُ لا الملاك.

الشرح

تظهر ثمرة هذا البحث في: إمكانيّة التمسّك بإطلاق دليل الحكم، فإذا شككنا في أنّ العلم بالحكم مأخوذ قيداً في موضوع الحكم، أي: هل يمكن نفي قيد العلم بالحكم في موضوع الحكم على أساس مقدّمات الحكمة؟ فالجواب: يختلف باختلاف المباني، ويمكن بيان هذه الثمرة من خلال النقطتين التاليتين[١]:

النقطة الأولى: إذا بنينا على مختار المصنّف من إمكان تقييد وإطلاق الإحكام بالعالمين بها، أي أنّ الشارع يمكنه أن يجعل الحكم مقيّداً بالعلم به كما يمكنه أن يجعله مطلقاً، بأن يقول: إذا علمت بوجوب الإخفات في صلاة الظهر، صار عليك ذلك الوجوب فعليّاً، فإذا أمكن التقييد أمكن الإطلاق أيضاً، فإذا جاءنا دليلٌ يدلّ على حكمٍ معيّن، وهذا الدليل غير مقيّد بالعالم به، وشككنا أنّه مقيّد بالعالم به أم مطلق، ففي هذه الحالة يمكن القول بأنّه مطلق، وننفي احتمال تقييده بالعالم به. وهذا يتمّ على جميع المباني في التقابل بين التقييد والإطلاق الثبوتيّين، سواء كان التقابل بينهما تقابل التناقض أم تقابل الضدّين أم تقابل العدم والملكة، وعلى هذا يكون عدم تقييد الدليل بالعالم به، دليلاً على أنّ الحكم مطلق وشامل للعالم والجاهل معاً.

كما هو الحال في سائر القيود الأخرى في بقيّة الموارد التي يشكّ في تقيّد الحكم، فإنّ القيد يُنفى بجريان مقدّمات الحكمة، كما لو قال المولي ›أكرم العالم‹ وشككنا أنّ المولى هل يريد العالم العادل أم لا؟ ففي هذه الحالة يمكن جريان مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق ونفي قيديّة العدالة.

---

(١) لا يخفى أنّ كلامنا في مقام الجعل وليس في مقام الإثبات.

النقطة الثانية: إذا بنينا في هذه المسألة على استحالة تقييد الحكم بالعالم به، كما هو مبنى المحقّق النائيني، فعلى هذا لا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل لنفي قيد العلم في موضوع الحكم وإثبات أنّ الحكم مطلق ثبوتاً، سواء بنينا على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين هو تقابل التناقض أو الضدّين اللذين لاثالث لهما أو من العدم والملكة.

بيان ذلك:

١. إن بنينا على مبنى المحقّق النائيني القائل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين هو تقابل العدم والملكة ـ كالتقابل بين البصر والعمى ـ ففي هذه الحالة يكون الإطلاق مستحيلاً، لأنّه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، إذ كما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر، كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذّر التقييد، وعليه فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل لإثبات الإطلاق، وذلك لأنّ الإطلاق الإثباتي يكشف عن الإطلاق الثبوتي إذا كان الإطلاق الثبوتي ممكناً. وحيث يستحيل التقييد أو الإطلاق الثبوتي، فلا يمكن إثبات الإطلاق من خلال جريان مقدّمات الحكمة، وعلى هذا تكون الإحكام على هذا المبنى مهملة لا هي مقيّدة ولا هي مطلقة.

٢. إن بنينا على المبنى القائل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التناقض ـ كما هو مبنى السيّد الشهيد ـ أو تقابل الضدّين اللذين لا ثالث لهما ـ كما هو مبنى السيّد الخوئي ـ وبنينا أيضاً على استحالة التقييد، ففي هذا الحالة يلزم أن يكون الإطلاق ضرورياً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين معاً، واستحالة ارتفاع الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كما هو واضح. إلّا أنّه على الرغم من كون الإطلاق ضروريَّ الوقوع، لا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل لنفي قيد أخذ العلم في موضوع الحكم، لأنّ إطلاق الدليل يمكن التمسّك به لإثبات الإطلاق الثبوتي إذا كان الإطلاق الثبوتي مشكوكاً.

لكن في المقام لا يوجد لدينا شكّ في الإطلاق الثبوتي، لأنّ الإطلاق الثبوتي معلوم بالضرورة، كما هو المفروض؛ لأنّه باستحالة التقييد يكون الإطلاق ضروريّاً، لأنّ التقابل بينهما تقابل النقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وباستحالة التقييد يثبت الإطلاق بالضرورة؛ لاستحالة ارتفاع أحدهما، وعليه فلا يحتاج إثبات الإطلاق الثبوتي التمسّك بإطلاق الدليل، وعلى هذا يكون إثبات الإطلاق الثبوتي بإطلاق الدليل تحصيلاً للحاصل، فيكون إثباته بإطلاق الدليل لغواً وبلا فائدة.

لكن الإطلاق الثبوتي للحكم لا يدلّ على أنّ ملاك الحكم وغرض الشارع متعلّق بالعالم بالحكم والجاهل به معاً، وذلك لأنّ الإطلاق الثبوتي في المقام إنّما ثبت قهراً، لأجل استحالة التقييد، ولا يعني أنّ غرض الشارع لم يتعلّق بالعالم بالحكم فقط. وعلى هذا الأساس يقع الشكّ في غرض الشارع وملاك الحكم، هل هو مطلق للعالم بالحكم والجاهل به، أم إنّ ملاك الحكم متعلّق بالعالم فقط دون الجاهل، وعلى هذا الأساس يأتي السؤال التالي: هل يمكن لنا أن نثبت إطلاق ملاك الحكم أم لا؟

والجواب: إنّ هذا غير ممكن أيضاً؛ وذلك لأنّ إثبات إطلاق الملاك، إمّا أن يكون عن طريق إطلاق الدليل، وإمّا عن طريق إطلاق الحكم المدلول عليه بالدليل في المدلول، وكلاهما غير ممكن.

أمّا عدم إمكان إثبات إطلاق الملاك من خلال إطلاق الدليل، فهو لأجل أنّ إطلاق الدليل لا يدلّ على ثبوت الملاك مباشرة، وإنّما يدلّ إطلاق الدليل على ثبوت الملاك بعد دلالته على الحكم، وبعد دلالته على الحكم يدلّ على الملاك، وعلى هذا فينحصر إثبات إطلاق الملاك بإطلاق الحكم.

وأمّا عدم إمكان إثبات إطلاق الملاك بإطلاق الحكم الذي هو مدلول الدليل، فلأنّ طريق إثبات إطلاق الملاك منحصر في إثبات الإطلاق في

الحكم، ومن الواضح أنّ الإطلاق في الحكم تارة يكون قهرياً ومفروضاً على المولى، وأخرى ليس كذلك بل المولى يريده.

فعلى الثاني ـ أي حالة أنّ الإطلاق ليس قهريّاً ومفروضاً على المولى ـ يمكن أن نكتشف إطلاق الملاك من خلال إطلاق الحكم؛ لأنّ المولى لّما كان يريد أن يكون الحكم مطلقاً، فيدلّ على أنّ الملاك مطلق أيضاً، وإطلاق الحكم لّما كان مراداً للمولى فهو يعني أنّ الحكم مطلق لجميع الحالات وبه يستكشف إطلاق الملاك كذلك، بمعنى أنّ المولى يريد الحكم مطلقاً، وغير مقيّد بالعالم به.

وأمّا على الأوّل - أي حالة أنّ الإطلاق قهريّ ومفروض على المولى ـ لا يمكن أن نكتشف إطلاق الملاك؛ لأنّ إطلاق الحكم بما أنّه قهريّ ومفروض على المولى، فنحتمل أنّ المولى لا يريده ثبوتاً، وإنّما أطلق الحكم بسبب المحذور في التقييد، وعلى هذا فقد يكون ملاك الحكم مقيّداً بالعالم به، وعلى هذا لا يمكن إثبات إطلاق الملاك.

والمقام: أنّ الإطلاق قهريّ ومفروض على المولى، لأنّ الإطلاق ضروريّ الوقوع، وعلى هذا فلا يمكن أن يكشف عن إطلاق الملاك.

تعليق على النصّ

• قوله + : >**فإنّ بني على مسلك المحقّق النائيني... فلا يمكن ذلك**<: أي لا يمكن التمسّك بالإطلاق لنفي احتمال قيديّة العلم.

• قوله + : >**كما يرى ذلك من يقول بأنّ التقابل... تقابل التناقض**< بمعنى إذا كان التقييد مستحيلاً، كان الإطلاق ضرورياً.

• قوله + : >**لأنّ إطلاق الدليل يكشف عن إطلاق مدلوله وهذا معلوم بالضرورة**< لأنّه بناءً على كون التقابل تقابل الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فإنّ استحالة التقييد يدلّ على إطلاق الحكم بالضرورة.

• قوله + : ›**وأمّا الثاني فلأنّ الدليل مفاده مباشرة هو الحكم لا الملاك**‹ أي: لا يمكن استكشاف إطلاق الملاك عن طريق إطلاق نفس الدليل.

خلاصة ما تقدّم

• السبب في عقد هذا البحث هو لكيفيّة تخريج بعض الأحكام المختصّة بالعالمين بها.

• يقسم متعلّق القطع الموضوعي إلى:

١. أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم.

٢. أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم مضادّ.

٣. أخذ الحكم بالقطع في موضوع مثله.

• يستحيل أخذ العلم في موضوع نفسه لاستلزامه للدور.

• أجيب على إشكال الدور بأنّه لو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم وأريد به القطع الأعمّ من المصيب وغير المصيب، فلا يلزم الدور، لأنّ ما يتوقّف عليه القطع هو الصورة الذهنيّة للحكم، وما يتوقّف على القطع هو الوجود الخارجيّ للحكم.

• ذكرت وجوه أخرى لاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، منها:

الوجه الأوّل: أنّ موضوع العلم لو كان القطع الأعمّ من المصيب، للزم محذور الخلف، أي: ما فرضته كاشفاً ليس بكاشف؛ لأنّ القاطع دائماً يرى قطعه مصيباً للواقع الخارجي.

الوجه الثاني: لزوم الدور في مرحلة المجعول لا في مرحلة الجعل.

علّق السيّد الشهيد على الوجهين المتقدّمين: أنّه في عالم الفعليّة إذا فرض أنّ العلم بالحكم المجعول قيدٌ في موضوع الحكم المجعول نفسه، فهذا يعني لزوم الدور؛ لتوقّف الشيء على نفسه. أمّا ارتفاع الدور في مرحلة المجعول،

فلأنّ العلم بالحكم في عالم الجعل ليس هو نفسه العلم بالحكم المجعول؛ لأنّ متعلّق العلم بالجعل مغاير لمتعلّق العلم بالمجعول.

• حلّ المحقّق النائيني مشكلة تقييد الحكم بالعالم به، من خلال نظريّة متمّم الجعل، وهي: أنّ المولى يمكنه أن يتوصّل إلى نتيجة الإطلاق أو إلى نتيجة التقييد من طريق جعل خطاب آخر يتكفّل إثبات أنّ الحكم الأوّل مختصّ بالعالم به إذا كان يريد التقييد، أو إثبات أنّ الحكم الأوّل شامل للعالم والجاهل إذا كان يريد الإطلاق.

• ناقش السيّد الشهيد نظريّة متمّم الجعل، بأنّه إن كان المقصود بها تقييد الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأوّل فهو وإن كان ممكناً ومعقولاً في نفسه ولا يلزم منه إشكال الدور؛ إلّا أنّ هذا تطويل للمسافة بلا موجب، لأنّ العلم بالجعل الأوّل يمكن أن يؤخذ في موضوع نفس الجعل الأوّل بلا محذور، وبلا حاجة إلى متمّم الجعل.

وإن كان المقصود تقييد الجعل الثاني بفعليّة المجعول في الجعل الأوّل، فيرد عليه: أنّ فعليّة الجعل الأوّل لا تخلو من كونها إمّا مقيّدة بخصوص العالم، أي أن فعليّة الجعل الأوّل مقيّدة بالعلم بفعليّة نفس الجعل الأوّل، أو تكون فعليّة الجعل الأوّل مطلقة وشاملة للعالم والجاهل، وكلاهما لا يمكن الالتزام به، أمّا الأوّل، فهو محال للزوم الدور. وأمّا الثاني، فهذا يعني أنّ الجعل الأوّل مطلق، وهو خلاف ما ذكره المحقّق النائيني من أنّ الجعل الأوّل مهمل.

ثمرة البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، هي:

١. بناءً على مختار المصنّف من إمكان تقييد وإطلاق الإحكام بالعالمين بها، ففي هذه الحالة يمكن التمسّك بمقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق.

٢. بناءً على استحالة تقييد الحكم بالعالم به، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل لنفي قيد العلم في موضوع الحكم، وإثبات أنّ الحكم مطلق ثبوتاً،

سواء بنينا على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين هو تقابل التناقض أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما أو من العدم والملكة.

٣. إن بنينا على المبنى القائل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التناقض أو تقابل الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وبنينا أيضاً على استحالة التقييد، ففي هذه الحالة يلزم أن يكون الإطلاق ضروريّاً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين معاً، واستحالة ارتفاع الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إلّا أنّه على الرغم من كون الإطلاق ضروريّ الوقوع، لكن لا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل لنفي قيد أخذ العلم في موضوع الحكم، لأنّ إطلاق الدليل يمكن التمسّك به لإثبات الإطلاق الثبوتي، إذا كان الإطلاق الثبوتي مشكوكاً، لكن في المقام لا يوجد لدينا شكّ في الإطلاق الثبوتي، لأنّ الإطلاق الثبوتي معلوم بالضرورة، كذلك لا يمكن إثبات إطلاق ملاك الحكم.

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١) تفصيل البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

تقدّم في ثنايا البحث ثلاثة وجوه لبيان استحالة أخذ العلم في موضوع الحكم، وفيما يلي بيان المناقشات التي ترد عليها بالإضافة إلى الوجوه الأخرى.

الوجه الأوّل: لزوم الدور

وهذا الوجه لصاحب الكفاية، وتقدّم تقريب الدور في الشرح، لكن هناك تقريب آخر للدور هو للمحقّق النائيني وحاصله: أنّ موضوع الحكم يؤخذ بنحو فرض الوجود، فيثبت الحكم عند فرض وجود الموضوع، سواء كان الموضوع بسيطاً أو مركّباً. فإذا فرض كون الموضوع مركّباً من القطع والحكم، يؤخذ القطع بنحو فرض الوجود كما يؤخذ الحكم كذلك، فيلزم فرض ثبوت الحكم عند فرض وجود الحكم، وهذا مستلزم لفرض ثبوت الحكم قبل ثبوته، وهو ملاك الدور المحال.

وساق المحقّق النائيني هذا التقريب في مبحث أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، وذكر أنّه سار لأخذ كلّ قيد لاحقاً عن الحكم، كالعلم بالحكم ونحوه، حيث قال: >لو أخذ العلم بالحكم قيداً في مقام الإنشاء، والمفروض أنّه لا حكم سوى ما أنشأ، فلابدّ من تصوّر وجود الإنشاء قبل وجوده ليمكن أخذ العلم به قيداً، وليس ذلك مجرّد قضيّة فرضيّة من قبيل أنياب الأغوال، حتّى يقال: لا مانع من تصوّر وجود الشيء قبل نفسه؛ لإمكان فرض اجتماع النقيضين، بل قد عرفت: أنّ الأحكام الشرعيّة وإنشاءاتها إنّما تكون على نهج القضايا لحقيقيّة القابلة الصدق على الخارجيّات، وتصوّر وجود الشيء القابل

للانطباق الخارجي قبل وجود نفسه محال»[١].

مناقشة المحقّق الأصفهاني

أورد المحقّق الأصفهاني على هذا الوجه مناقشتين:

المناقشة الأولى: إنّ ما تعلّق به العلم هو الوجود الذهنيّ للحكم، فيكون مفروض الوجود هو الحكم الموجود بالوجود الذهنيّ، وأمّا الحكم الذي يكون معلّقاً على العلم بالحكم الموجود ذهناً فهو الوجود الخارجيّ للحكم، فلا يلزم فرض ثبوت الشيء قبل ثبوته،حيث قال: «بأنّ مقتضاه فرض ثبوت العلم لا فرض ثبوت المعلوم، وثبوت العلم لا يقتضي ثبوت المعلوم بالعرض، كما عرفت»[٢].

أورد السيّد الروحاني على ما أفاده المحقّق الأصفهاني بأنّ هذه المناقشة تكون تامّة فيما لو «كان المأخوذ في موضوع الحكم مجرّد العلم به بلا قيد مصادفته للواقع ـ بأن لم يتعلّق الغرض بالواقع بالمرّة ـ فإنّه يقال حينئذٍ بأنّ فرض العلم بالحكم لا يلازم فرض الوجود الواقعي للحكم، بل غاية ما يلازم فرض الوجود الذهني له، لأنّه هو متعلّق العلم، ولا ملازمة بين العلم والواقع بحال.

وأمّا إذا فرض أنّ المأخوذ هو العلم المصادف للواقع، فلا يتمّ ما ذكره؛ لأنّ متعلّق العلم وإن لم يكن هو الواقع، بل كان الوجود الذهني للحكم، لكن فرض العلم بهذا القيد ملازم لفرض الوجود الواقعي للحكم، وعليه فيستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته، وهو محذور الدور.

نعم، التقريب المذكور وإن تمّ على ما ذكرناه، لكنّه يكون أخصّ من

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص١٤٨.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٧٦.

المدّعى، إذ المدّعى امتناع أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم مطلقاً، أخذ بلا قيد المصادفة أم معه. ثمّ إنّ التقريب المزبور إنّما يفرض في مورد فرض أخذ القطع بالحكم الفعليّ المتحقّق ـ بنحوٍ يساوق الماضويّة وخصوصيّة الفعل الماضي المدّعاة فيه بعد إنكار دلالته على الزمان الماضي وهي خصوصيّة التحقّق ـ وعليه، فلا يتوجّه عليه ما أشير إليه أيضاً في كلام المحقّق الأصفهاني، بأنّ العلم لا يلازم وجود متعلّقه فعلاً، بل يمكن أن يوجد في المستقبل، فيوجد العلم فعلاً ويوجد متعلّقه استقبالاً، وذلك لأنّه إنّما يتمّ لو كان متعلّق العلم أمراً استقباليّاً لا أمراً فعليّاً متحقّقاً كما هو المفروض›[1].

المناقشة الثانية: إنّ فرض ثبوت الشيء بالوجود الفرضيّ غير ثبوته بالوجود التحقيقيّ، فلا مانع من توقّف الثبوت التحقيقيّ للحكم على الثبوت الفرضيّ له، والمأخوذ في الموضوع هو الوجود التقديريّ الفرضيّ للحكم، وهو غير وجوده التحقيقي.

وهذا ما ذكره بقوله: ‹إنّ فرض ثبوت الشيء غير ثبوته التحقيقيّ، فلا يلزم من فرض ثبوت الشيء هنا ثبوت الشيء قبل ثبوت نفسه، فلا مانع من توقّف ثبوته التحقيقي على ثبوته الفرضيّ›[2].

وأورد السيّد الروحاني على مناقشة المحقّق الأصفهاني هذه بأنّها غريبة الصدور منه؛ وذلك لأنّ المحقّق النائيني ‹وإن عبّر بفرض الوجود، لكنّه لا يقصد كون موضوع الحكم هو الوجود الفرضيّ للشيء المأخوذ في لسان الدليل، بل يقصد أنّ مفاد القضيّة الشرعيّة المتكفّلة للحكم الشرعيّ مفاد الفرض والتقدير، فهي تفيد فرض الحكم عند فرض وجود الموضوع، ومرجع ذلك إلى تعليق نفس وجود الحكم على وجود الموضوع حقيقة، ولذا

---

(١) منتقى الأصول: ج٤ ص٨٨.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٧٦.

لا يلتزم بترتّب الحكم فعلاً إلّا عند وجود الموضوع حقيقة وخارجاً. إذن فالمعلّق عليه في الفرض هو الوجود التحقيقي للحكم لا الفرضي، فيلزم المحذور المزبور»[١].

الوجه الثاني: للمحقّق الأصفهاني

المحقّق الأصفهاني بعدما أورد على تقريب الدور من قبل المحقّق النائيني، ذكر وجهاً آخر للاستدلال على استحالة أخذ العلم في موضوع الحكم، وملخّصه: أنّ الحكم قد يعلّق على القطع بذلك الحكم بنحو القضيّة الخارجيّة، وقد يعلّق عليه بنحو القضيّة الحقيقيّة.

فعلى الأوّل (تعليق الحكم على القطع بنحو القضيّة الخارجيّة) لا خلف، ولكن يلزم اللغو، لأنّ الحكم إنّما يجعل لأجل جعل الداعي والمحرّك، فلو فرض علم المكلّف بالحكم، لا يكون جعل الحكم داعياً ولا محرّكاً، بل يكون جعله لغواً.

وعلى الثاني (تعليق الحكم على القطع بنحو القضيّة الحقيقيّة) يلزم الخلف، إذ يستحيل تحقّق العلم بالحكم ـ مثلاً العلم بوجوب الصلاة ـ بوصول قوله: «إذا علمت بوجوب الصلاة، يجب عليك الصلاة»، لأنّ المفروض أنّ وجوبها متوقّف على العلم بوجوبها، وهو متوقّف على وجوبها، وهو دور، وما يبتني على أمرٍ محالٍ محالٌ.

وهذا ما ذكره بقوله: «والتحقيق: أنّ جعل الإيجاب واقعاً ـ على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب بحيث لا يكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به من باب الاتّفاق ـ ليس فيه محذور الخلف، بخلاف جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيّة الحقيقيّة حتّى يصير الحكم فعليّاً بفعليّة موضوعه، فإنّ فيه محذور الخلف، إذ يستحيل حصول العلم بالوجوب

---

(١) منتقى الأصول: ج٤ ص٨٨.

بوصول هذه القضيّة مع ترتّب الوجوب على العلم بالوجوب، وكون فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه، والمبنيّ على أمرٍ محالٍ محالٌ، فجعل الحكم هكذا محال، بل القسم الأوّل محال من وجهٍ آخر؛ فإنّ جعل الحكم بعثاً وزجراً لجعل الداعي، ومع فرض العلم بالوجوب من المكلّف يلغو جعل الباعث له فتدبّر›[١].

الوجه الثالث: للإمام الخميني

ذهب السيّد الإمام الخميني + إلى أنّ استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم إذا كان القطع بعض الموضوع، أمّا إذا كان القطع تمام الموضوع فيجوز أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم[٢].

الوجه الرابع: لزوم اللغويّة

وقرّبه السيّد الشهيد بأنّ ‹شخص هذا الحكم سوف يثبت لمن يقطع به، أي أنّه في المرتبة السابقة على ثبوت هذا الحكم، لابدّ أن يكون هناك قطع به، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك المرتبة السابقة ونقول: هذا القطع بالحكم الثابت في المرتبة السابقة، إن كان كافياً لمحرّكيّة العبد، إذن لا فائدة في الحكم الذي سوف ينشأ منه، وإن لم يكن كافياً لذلك، وكان المكلّف بانياً على العصيان مثلاً، إذن فالحكم الناشئ منه سوف يكون حاله حال الأوّل، فلا يعقل أن يكون للحكم المترتّب على القطع فائدة في مقام العمل، لأنّه في طول الوصول، فإن كان الوصول والقطع السابق كافياً في التحريك، إذن فلا أثر له، وإلّا فلا يصلح للتحريك›[٣].

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٧٧.

(٢) انظر أنوار الهداية: ج١ ص١٣١، هامش.

(٣) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٨ ص٢٧٠.

مناقشة الشهيد الصدر للوجه الرابع

ذكر الشهيد الصدر بأنّ هذا الوجه بهذا المقدار قابل للمناقشة: ›فإنّ فائدة الجعل هنا ـ كما هو فائدته في تمام الموارد ـ أن يصل إلى المكلّف فيحرّكه. فإنّ الجعل بنفسه منشأ يتسبّب به لإيجاد العلم بالحكم، كيف وهذا السنخ من الإيراد لو تمّ لأمكن أن يورد به على كلّ جعل ولو لم يؤخذ في موضوعه العلم به، فوجوب الصلاة مثلاً يقال في حقّه أنّه إن أريد جعله في حقّ العالم به فهو لغو لأنّه يتحرّك من علمه سواء كان هناك وجوب أم لا، وإن أريد جعله في حقّ الجاهل فهو لا يتحرّك منه على كلّ حال. والجواب في الجميع واحد، وهو: أنّ المحرّكيّة المصحّحة للجعل هو أن يحرّك في طول وصوله، ويكون نفس جعله من علل إيصاله‹[1].

ولا يخفى أنّه تقدّم في الشرح أنّ الوجه الذي ارتضاه السيّد الشهيد في استحالة أخذ العلم في موضوع العلم، هو لزوم الدور في عالم وصول الحكم، فتكون فعليّته مستحيلة، وكلّ جعل إذا كانت فعليّته مستحيلة، يكون جعله مستحيلاً أيضاً، كما تقدّم بيانه في الشرح، ثمّ علّق + على هذا الوجه بقوله: ›وهذا وجه فنّي صحيح‹[2].

(٢) التخريجات لكيفيّة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

بعدما تبيّن استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، يطرح هذا السؤال وهو: ما هو الحلّ فيما لو أراد المولى أن يجعل حكمه بنحوٍ يختصّ بالعالم دون الجاهل، كوجوب القصر، أو وجوب الجهر والإخفات؟

ومن الواضح: أنّه لا يوجد إشكال عقلائيّاً ولا متشرّعيّاً في إمكان

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الهاشمي: ج٤ ص١٠٣.

(٢) المصدر السابق: ج٤ ص١٠٤.

تخصيص الحكم بالعالم به في نفسه لو أراد الشارع ذلك، ومن هنا لابدّ من تخريج ذلك بنحو لا يرد عليه الإشكالات المتقدّمة في استحالة أخذ العلم في موضوع الحكم، وقد ذكر السيّد الشهيد في الحلقة الثالثة وجهين للحلّ:

الوجه الأوّل: أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول

وقد تقدّم تفصيله في الشرح.

وقال السيّد الشهيد أنّه ذكر هذا العلاج للسيّد الخوئي ـ وهو أخذ العلم بالجعل موضوعاً للمجعول ـ وأجاب عنه بأنّ ›جَعْل الحجّ مثلاً على المستطيع ليس جعلاً بشأن زيد إلّا إذا استطاع زيد، والجعل إنّما يكون جعلاً بشأن شخص ما حينما يكتمل بشأن ذاك الشخص كلّ شرائط المجعول، والمقصود من أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم ليس هو أخذ العلم بحكم أحد في متعلّق حكم شخص آخر، وإلّا فإمكانه بمكان من الوضوح، وإنّما المقصود هو أخذ العلم بحكم شخص في متعلّق حكم ذلك الشخص، إذن فمرجع أخذ العلم بالجعل في متعلّق المجعول هو أخذ العلم بجعل وجوب الحجّ على زيد مثلاً في موضوع الوجوب الفعليّ للحجّ على زيد، وبالتالي لم يعد المتوقّف على العلم بالجعل هو المجعول فقط كي يخلو عن المحذور، بل أصبح نفس الجعل بشأن زيد متوقّفاً عليه، لأنّ كون الجعل جعلاً بشأن زيد متوقّف على تحقّق كامل أجزاء موضوع المجعول والتي منها علمه بالجعل‹[1].

وأجاب السيّد الشهيد على ما أورده السيّد الخوئي بأنّنا نريد بالجعل القضية الحقيقيّة التي تكون نسبتها إلى زيد وغيره على حدّ سواء.

بيان ذلك: أنّ المقصود من الجعل هو الكبرى، أي: جعل وجوب الحجّ على المستطيع العالم به مثلاً، وعلى هذا لا يكون هناك محذور لا في عالم الجعل،

(١) مباحث الأصول، القسم الثاني: ج١ ص٤١١.

ولا في عالم فعليّة المجعول. أمّا في عالم الجعل فلأنّ المأخوذ في الجعل هو مجرّد فرض العالم بالجعل، ولا يتوقّف ذلك على فعليّته. وأمّا في عالم فعليّة المجعول ›فلأنّ المكلّف يتعلّق علمه بتلك القضيّة المجعولة لا العلم بفعليّتها في حقّه، ولا العلم بانطباقها عليه، وتلك القضيّة قضيّة واحدة وليست أمراً إضافيّاً، وإنّما العلم بالانطباق فرع العلم بالصغرى أيضاً، وهو العلم بتحقّق تمام قيود موضوع تلك القضيّة خارجاً في حقّ المكلّف، وهو الذي يستحيل أخذه في فعليّة الحكم، وهذا مطلب واضح الصحّة والإمكان عقلاً وعقلائيّاً.

وهذا التخريج لا يفرّق فيه بين القول بأنّ المجعول له وجود حقيقيّ وراء الجعل، أو أنّه له وجود توهّمي وراء الجعل كما هو الصحيح وتقدّم في بحث المطلق والمشروط، فحينما توجد الاستطاعة يحدث شيء حقيقةً اسمه المجعول، أو أنّ هذا مجرّد توهّم. فعلى كلّ حال، ما دام هناك أمران تحليلاً، هما الجعل والمجعول، فهذه الصيغة معقولة في المقام لرفع الإشكالات المتقدّمة، ويترتّب على هذا أثران، أحدهما: ما تقدّم من تصحيح التصويب في المورد الذي يقوم الدليل عليه، والثاني: هو إمكان نفي احتمال دخالة العلم بالحكم في الغرض والملاك من الحكم، حيث إنّه يكون التقييد به ممكناً فيكون التمسّك بالإطلاق في الخطاب لنفي إطلاق الغرض والملاك ممكناً أيضاً، خلافاً لما إذا قيل باستحالة التقييد به، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق للكشف عن إطلاق الغرض والملاك بلحاظ هذا القيد الذي هو من القيود الثانويّة‹[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٨ ص٢٨٨. وقد أورد السيّد الحائري على هذا الوجه بقوله: ›إنّ هذا الوجه وهو أخذ العلم بالجعل شرطاً في موضوع المجعول، وإن كان كافياً لعلاج مشكلة الدور، ومشكلة التهافت بين طبيعة العلم وطبيعة المعلوم، ومشكلة عدم قابليّة الحكم للوصول لتوقّف العلم به على العلم به، ولكنّه لا يكفي لعلاج ما مضى نقله عن المحقّق النائيني & من محذور لزوم تقدّم الشيء على نفسه في منظار الجعل،

الوجه الثاني: متمّم الجعل

وهو للمحقّق النائيني كما تقدّم بيانه. لكن أورد على هذا الوجه بعض الإيرادات، منها:

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

حيث انقسمت هذه المناقشة إلى مناقشة بلحاظ الجعل الأوّل، وأخرى بلحاظ الجعل الثاني.

أمّا المناقشة في الجعل الأوّل، فقد أورد السيّد الخوئي على ذلك إيرادين:

الإيراد الأوّل: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد وإن كان تقابل العدم والملكة، ففي جانب العدم أخذت مرتبة من قابليّة الوجود بانتفائها ينتفي ذلك العدم الخاصّ، لكن ليست القابليّة المأخوذة عبارة عن القابليّة الشخصيّة حتّى ينتفي بانتفائها العدم الملحوظ في باب العدم والملكة، بل هي قابليّة كلّية، ولذا ترى أنّه يصدق على العبد كونه جاهلاً بحقيقة الباري تعالى مع أنّ التقابل بين العلم والجهل تقابل العدم والملكة ويستحيل علم العبد بحقيقة الباري عزّ اسمه، والسبب في صدق الجهل في المقام هو كفاية مطلق قابليّته للعلم لصدق عنوان الجهل عليه، ولا حاجة في صدقه عليه إلى قابليّته للعلم بشخص هذا الأمر، فكذلك نقول فيما نحن فيه بكفاية القابليّة الكلّية للتقييد في صدق الإطلاق، فإذا امتنع في مورد ما التقييد لم يمتنع الإطلاق بل تعيّن الإطلاق، وهذا ما ذكره بقوله: >ما أفيد في المتن ـ من أنّ لازم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة هو ذلك؛ ضرورة اعتبار قابليّة المحلّ للوجود في التقابل المزبور، فما لم يكن المحلّ قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق ـ فيرد

فالجاعل الذي يفرض العلم بالجعل مفروغاً عنه مسبقاً وبالتالي يفرض نفس الجعل مفروغاً عنه، كيف ينشئ الجعل مرّة أخرى؟<. مباحث الأصول، القسم الأوّل: ج١ ص٤١١.

عليه: أنّ القابليّة المعتبرة فيه لا يلزم أن تكون شخصيّة دائماً بل يجوز أن تكون صنفيّة أو نوعيّة أو جنسيّة. ألا ترى أنّه يصدق على الإنسان أنّه جاهل بحقيقة ذات الواجب وصفاته مع أنّه يستحيل أن يكون عالماً بها. فلو كان استحالة أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة مستلزمة لاستحالة الآخر، لزم استحالة الجهل في مفروض المثال، مع أنّه ضروريّ وجداناً. ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرناه بين أن يكون التقييد مستحيلاً في مقام الثبوت والواقع وأن يكون مستحيلاً في مقام الإثبات فإنّ كلّاً منهما لا يقتضي استحالة الإطلاق بل لا مناص عنه أو عن التقييد بالخلاف. نعم، إذا فرض استحالة التقييد في مقام الإثبات وعدم تمكّن المولى من البيان على تقدير دخل قيد فيما يفي بغرضه وما هو متعلّق شوقه، فلا يمكن التمسّك بإطلاق كلامه لإثبات عدم دخله فيما هو متعلّق أمره في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّ ذلك أجنبيّ عمّا نحن فيه، وهي دعوى استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق، كما هو ظاهر›[1].

وأورد السيّد الشهيد على السيّد الخوئي بأنّ كلامه مبنيّ على مبناه السابق من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، ولكنّه عدل عنه إلى القول بأنّ التقابل بينهما تقابل التضادّ، وأنّ الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد، والتقييد عبارة عن لحاظ دخل القيد، فهما أمران وجوديّان متباينان.

ثمّ ذكر السيّد الشهيد أنّ كلامه في المقام خلط بين مبحثين لا علاقة لأحدهما بالآخر، فأحدهما بحثٌ اصطلاحيٌّ صرف، والآخر بحثٌ علميٌّ واقعيّ.

وقد أوضح ذلك بالقول أنّ الفلاسفة لديهم اصطلاح في باب التقابل، حيث قسّموا التقابل إلى أقسام، أحدها تقابل التضادّ، والقسم الآخر تقابل السلب والإيجاب، والثالث تقابل التضايف، والرابع تقابل العدم والملكة.

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٠٤.

وقد ذكر في كلمات القدماء تقابل العدم والملكة، ووقع البحث بين المتأخّرين في فهم مراد القدماء من مصطلح تقابل العدم والملكة. فالبعض ذهب إلى أنّ القابليّة المأخوذة في باب العدم والملكة قابليّة شخصيّة، وذهب البعض الآخر إلى أنّ القابليّة المأخوذة في العدم هي قابليّة كلّية. وهذا البحث هو بحث في المصطلح وليس بحثاً في أمر واقعيّ، لأنّه من الواضح الذي لم يشكّ فيه أحد أنّ العدم المطلق، والعدم المقيّد بالقابليّة الكلّية، والعدم المقيّد بالقابليّة الشخصيّة، كلّها مقابلة للوجود، ولا يمكن اجتماع واحد منها مع الوجود[١].

ثمّ ذكر + أنّ «الكلام والبحث فيما هو المصطلح عليه في باب العدم والملكة، فلو وردت آية أو رواية تدلّ على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة بالمعنى المصطلح عند الفلاسفة، كان للتفتيش عن معنى هذه الكلمة، والاستشهاد على كون الملكة المأخوذة ملكة كلّية بمثال العلم والجهل، لإطلاق هذا المصطلح عليهما في كلمات الفلاسفة، مجال.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما ينبغي البحث العلمي بالنسبة للإطلاق والتقييد عن أمر واقعيّ، وهو أن نرى أنّه ما هي النكتة التي توجب سريان الطبيعة إلى تمام أفرادها؟ هل هي العدم المأخوذ فيه القابليّة الكلّية، أو الشخصيّة، أو غير ذلك؟ وقد مضى منّا في بحث المطلق والمقيّد أنّ نكتة السريان إنّما هي ذات عدم التقييد، وأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب»[٢].

الإيراد الثاني: إنّ الإهمال في الحكم محال، بل هو إمّا مطلق أو مقيّد، وقد استنتج ذلك في تعليقته على المجلّد الأوّل من أجود التقريرات من أنّ شوق

---

(١) انظر مباحث الأصول: ج١ ص٤١٩.

(٢) المصدر السابق.

المولى لا محالة إمّا أن يكون متعلّقاً بخصوص صدور الفعل من العالم مثلاً أو بالمطلق، لا بقسم خاصّ. وهذا ما ذكره السيّد الخوئي بقوله: «التحقيق في المقام أن يقال: إنّ من اشتاق إلى وجود فعل مع التفاته إلى إمكان وقوعه في الخارج على وجوه، فإمّا أن يتعلّق شوقه بخصوص حصّة خاصّة منه مقيّدة بقيد وجودي أو عدمي أو يتعلّق بمطلق وجوده القابل للانطباق على كلّ واحد من الوجودات الخاصّة فلا يكون لخصوصيّة من الخصوصيّات دخل في غرض المولى وفي متعلّق شوقه وجوداً أو عدماً، بلا فرق في ذلك بين التقسيمات الأوّليّة والثانويّة؛ ضرورة أنّ متعلّق الشوق لابدّ وأن يكون متعيّناً في ظرف تعلّقه به ولو بعنوانه الإجمالي، ويستحيل فرض الإهمال في الواقع وتعلّق الشوق بما لا تعيّن له في مرحلة تعلّقه به، فكما أنّ الملتفت إلى انقسام الماء إلى حارّ وبارد إذا اشتاق إلى شربه فلا مناص له من تعلّق شوقه إمّا بالمطلق أو بالمقيّد فكذلك الملتفت إلى انقسام الصلاة مثلاً إلى قسمين باعتبار أنّها يؤتى بها في الخارج تارة بقصد الأمر وأخرى لا بقصده، إذا اشتاق إلى وجودها فلا مناص له من تعلّق شوقه إمّا بالمطلق أو بالمقيّد. فاستحالة إهمال المشتاق إليه في مرحلة تعلّق الشوق به أمر مشترك فيه بين التقسيمات الأوّليّة والثانويّة، وعليه فإذا فرضنا استحالة تقيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بقيد خاصّ فلازمه كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً»[1].

وأورد عليه السيّد الشهيد بأنّ هذا الكلام خلط منه بين باب الشوق وباب الحكم. وأوضح ذلك: «بأنّ الحكم غير الشوق كما اعترف به السيّد الأستاذ في إيراده على الشيخ الأعظم + ، حيث استدلّ الشيخ الأعظم على رجوع قيد الهيئة إلى المادّة بأنّ المولى إذا تصوّر شيئاً فإمّا أن لا يشتاق إليه ولا كلام لنا

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٠٣، الهامش.

في ذلك، أو يشتاق إليه، وعلى الثاني فإمّا أن يشتاق إلى مطلق ذاك الشيء أو إلى حصّة خاصّة منه، فعلى الأوّل يكون الحكم مطلقاً، وعلى الثاني يكون الحكم مقيّداً لكنّ القيد رجع إلى متعلّق الاشتياق. **وأورد** على ذلك السيّد الأستاذ بأنّ هذا الكلام لا يثبت المقصود من رجوع قيد الهيئة في الأحكام إلى المادّة، لأنّ الحكم غير الشوق، وهذا التشقيق كان تشقيقاً في الشوق.

فإذا بنينا على أنّ الحكم غير الشوق قلنا في المقام: إنّ استحالة الإهمال بما هو إهمال في باب الشوق لا تقتضي استحالة الإهمال بما هو إهمال في باب الحكم، ففي باب الشوق يكون الإهمال محالاً في ذاته ولو فرض التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضادّ بخلاف باب الحكم، فإنّ الشوق والحكم كلاهما مشتركان في كونهما من موجودات عالم النفس، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّه في باب الحكم يمكن أن يفرض الإهمال وعدم الإطلاق والتقييد، والالتزام بلازم ذلك من عدم الانطباق على ما في الخارج، بعد قطع النظر عن إشكال اللغويّة. أمّا في باب الشوق فالانطباق على ما في الخارج ذاتيّ له، ولا يعقل تعلّق الشوق بالصورة الذهنيّة إلّا باعتبار انطباقها في نظر المشتاق على ما في الخارج، إذن فلا يعقل فيه الإهمال.

نعم، بناءً على ما حقّقناه في بحث المطلق والمقيّد من أنّ التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، لا يعقل الإهمال لكن لا لاستحالته هو بل لاستحالة ارتفاع النقيضين وعدم تصوير الإهمال. أمّا بناءً على مبنى السيّد الأستاذ من كون التقابل بينهما تقابل التضادّ فلدعوى إمكان الإهمال في الحكم مجال واسع.

وعلى أيّ حال فيرد على ما أفاده المحقّق النائيني & في الجعل الأوّل من الإهمال ما عرفته من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التناقض دون العدم والملكة فلا يتحقّق الإهمال[1].

---

(١) مباحث الأصول، القسم الثاني: ج١ ص٤٢١.

مناقشة السيّد الشهيد للمحقّق النائيني

وهذه المناقشة على نحوين: الأولى متوجّهة نحو الجعل الأوّل، والثانية ترد على الجعل الثاني.

المناقشة الأوّلى: أورد السيّد الشهيد على ما ذهب إليه المحقّق النائيني + من أنّ المولى يتوصّل إلى مطلوبه ـ من أخذ قيد العلم أو الإطلاق ـ بجعلٍ ثانٍ مقيّدٍ بالعلم بالجعل الأوّل أو مطلق، بأنّنا: ›إذا التفتنا إلى أنّ الذي يؤخذ في متعلّق المجعول هو العلم بالجعل، لم نحتج إلى متمّم الجعل؛ لما عرفت من أنّ هذا ممكن في الجعل الواحد، أمّا لو لم نلتفت إلى ذلك وتخيّلنا أنّ المجعول يتوقّف على العلم بالمجعول، أو قل: الحكم الفعليّ يتوقّف على العلم بالحكم الفعليّ، فتعدّد الجعل لا يحلّ المشكل، وذلك لأنّ الجعل الأوّل كيف يصبح فعليّاً كي يكون العلم بفعليّته سبباً لفعليّة الجعل الثاني؟ هل يصبح فعليّاً حينما نعلم به، فالمهملة في قوّة الجزئيّة، أم يصبح فعليّاً مطلقاً أي حتّى لو لم نعلم به، فالمهملة في قوّة المطلقة، أم لا يصبح فعليّاً أصلاً؟.

فإن فرض الأوّل فهو غير معقول؛ إذ الجعل إنّما يصبح فعليّاً بفعليّة موضوعه، بمعنى تحقّق القيد المأخوذ فيه أو انطباقه بالإطلاق، والمفروض عدم شيء منهما. على أنّه لو صحّ ذلك، إذن لم نحتج لحصر الفعليّة في دائرة العلم إلى متمّم الجعل. وإن فرض الثاني فهو أيضاً غير معقول؛ إذ مع فرض عدم الإطلاق الذي هو نكتة السريان، لا يعقل الانطباق على تمام الأقسام. على أنّه لو صحّ ذلك لم نحتج في نتيجة الإطلاق إلى متمّم الجعل. وإن فرض الثالث لم يمكن حصول العلم بمجعول الجعل الأوّل كي يتحقّق موضوع الجعل الثاني‹(١).

المناقشة الثانية مرتبطة بالجعل الثاني، حيث ذكر: أنّ الجعل الثاني وإن كان

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٤٢٢.

مطلقاً أو مقيّداً بالنسبة للجعل الأوّل لكنّه سيبقى مهملاً بالنسبة لنفسه. فقد يحتاج إلى متمّم الجعل، وهكذا إلى أن يتسلسل، والسلسلة وإن كانت تنقطع بمجرّد الوصول إلى جعل يكون بالقياس إلى الجعل الذي قبله مطلقاً؛ إذ يكشف ذلك عن أنّ شوق المولى بالنسبة للجعل الأخير غير مختصّ بالعالم؛ إذ لو كان مختصّاً بالعالم لكان تتميم الجعل السابق ببيان نتيجة إطلاقه لغواً، لأنّ العلم بالجعل الأخير مساوق للعلم بسابقه، فمن كان جاهلاً بسابقه لا يكون الحكم مجعولاً في حقّه، فأيّ فائدة في بيان نتيجة إطلاقه؟

فالسلسلة في هذا الفرض تنقطع، ولكن ماذا نصنع بفرض تعلّق غرض المولى بتخصيص الحكم بالعالم بالحكم بقولٍ مطلق، أي: بجميع جعوله؛ فإنّه في هذا الفرض لا قاطع للتسلسل›[1].

وهناك إشكال ثالث أورده السيّد الحائري على المحقّق النائيني وهو: ‹أنّ قاعدة عدم إمكانيّة وحدة متعلّق العلم وما ترتّب على العلم لا تختصّ بباب الجعول بل تشمل عالم التكوين بما فيها مرحلة الحبّ والبغض التي هي من مبادئ الجعل، ولكن قاعدة استحالة الإطلاق بعين استحالة التقييد، خاصّة بالإطلاق والتقييد الاصطلاحيّين، وهما الإطلاق والتقييد في عالم اللحاظ من جعل ونحوه، أمّا الحبّ والبغض ـ أو قل الشوق ـ فإمّا أن يتعلّق بصدور الفعل من خصوص العالم مثلاً، أو بما يشمل العالم والجاهل، ولا معنى للإهمال فيه. وإذن فلو استحال كون العلم بالشوق داخلاً في موضوع الشوق، تعيّن إطلاقه، وإلّا لاستحال الشوق أصلاً. وعليه فالجعل على إهماله يكشف عن تعلّق الشوق بالمطلق ويجب امتثاله ولا حاجة إلى متمّم الجعل، ولا يمكن اختصاص الحكم أو الشوق بخصوص العالم بينما الوجدان يقضي

(١) المصدر السابق.

أنّ المولى أحياناً يتعلّق غرضه باختصاص الحكم بالعالمين، إذن فهذا النوع من التفكير أوّلاً لا ينتهي إلى فكرة متمّم الجعل، وثانياً يكون خلاف الوجدان، ولا يكفي في إشباع هذا الوجدان أن يقال: أنّ بالإمكان أن يكون للمولى شوقان: شوق إلى صدور العمل من العبد، وشوق إلى أن لا يكون العبد ملزماً بهذا الفعل إلّا إذا كان عالماً بهذا الشوق، فيخبر عن الشوق ويأمر من اطّلع عليه بالعمل به، فإنّ هذا ـ كما ترى ـ خروج عمّا نحن فيه.

وأمّا لو كان المحقّق النائيني & يدّعي الإهمال حتّى في مرحلة الحبّ والبغض ›ولا أظنّه يقول بذلك‹ إذن فمن الواضح أنّ في هذه المرحلة لا معنى لافتراض متمّم الجعل فيبقى الإهمال إلى الأبد، وهذا في روحه يعني عدم الحبّ والبغض وعدم الشوق والتنفّر نهائيّاً‹[1].

الوجه الثالث: أخذ العلم بالإبراز في موضوع الحكم

حاصل هذا الوجه هو أن يؤخذ العلم بالإبراز في موضوع الحكم، لأنّ إبراز الحكم غير نفس الحكم ـ كما هو واضح ـ لأنّ ›الإبراز عبارة عن خطاب المولى الذي يدلّ على جعل الحكم في نفس المولى، فهو من مقولة الخطاب والكلام، والحكم من مقولة مدلول الخطاب، وحينئذٍ لا مانع من أن يجعل أحد قيود الحكم وصول نفس الإبراز ونفس الخطاب، فمثلاً يقول: (من يصل إليه كلامي هذا يجب عليه أن يحجّ) فيكون وجوب الحجّ مقيّداً بإبراز هذه القضيّة الشرطيّة، فإنّ إبراز هذا الإبراز قضيّة شرطيّة وهي وجوب الحجّ إذا علم بالإبراز، وهذه الشرطيّة هي مدلول هذا الإبراز والخطاب، إذن فقد أخذ العلم بالإبراز في موضوع الحكم المبرز ولا محذور‹[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٨ ص٢٧٩.

وعلّق السيّد الشهيد[١] على هذا الوجه بأنّه وافٍ بترتيب كلا الأثرين الأصوليّين المطلوبين من وراء إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه، حيث أنّه يفي بتعقّل التصويب حيث يدلّ دليل على إرادة المولى له. ولذلك يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب لإثبات أنّ غرض المولى قائم بالمطلق لا بالمقيّد، إذ لو كان غرضه قائماً بالمقيّد لأمكن أن يقيّده بإحدى هاتين الصيغتين، فإمّا أن يأخذ العلم بالجعل، وإمّا أن يأخذ العلم بالإبراز، وحيث إنّه لم يأخذ أحدهما فيتعيّن أنّ غرضه قائم بالمطلق.

(٣) أخذ العلم مانعاً من تحقّق الحكم

أي: لو حصل العلم بالحكم من طريق خاصّ، فهل يمكن أن يُؤخذ العلم بالحكم الحاصل من هذا الطريق مانعاً من ثبوت الحكم ؟

هذه المسألة تعرّض لها الشيخ في الرسائل توجيهاً لبعض كلمات علمائنا الأخباريّين التي يظهر منها صحّة النهي عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة، وهو القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة النظريّة، وهو أمرٌ يخالف ما ثبت من الحجّيّة الذاتيّة للقطع، ومن هنا صار الشيخ الأنصاري بصدد توجيه هذه الكلمات، وحاصل ما ذكره: أنّهم لا يريدون النهي عن العمل بالقطع الطريقي، إذ هو ممتنع عقلاً، بل يحوّل القطع إلى قطع موضوعيّ ويكون مانعاً من تحقّق الحكم واقعاً عند حصوله[٢].

وهذا البحث مرتبط بتوجيه مقالة الأخباريّين التي سيأتي الحديث عنها مفصّلاً في حجّيّة الدليل العقلي.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الهاشمي: ج٤ ص١٠٥.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص١٨.

(١٧٩)

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه أومثله

- تقريبات استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم مضادّ
- الاستدلال على استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل له
- بحوث تفصيلية وإضافية

(١) تفصيل البحث في أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه

١. استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه

٢. إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه

٣. التفصيل

(٢) تفصيل البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله

١. استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله

٢. إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع مثله

٣. التفصيل بين أخذ القطع جزء الموضوع وبين أخذه تمام الموضوع

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه أو مثله

وأمّا الافتراضُ الثاني فهو مستحيل، لأنّ القاطعَ سواءً كانَ مصيباً في قطعِهِ أو مخطئاً، يرى في ذلك اجتماعَ الحكمينِ المتضادّين، فيمتنعُ عليه أن يصدّقَ بالحكمِ الثاني، وما يمتنعُ تصديقُ المكلّفِ به لا يمكنُ جعله.

وفي حالاتِ إصابةِ القطعِ للواقع، يستبطنُ الافتراضُ المذكورُ اجتماعَ الضدّينِ حقيقة. وهذا الافتراضُ في حقيقتِهِ نحوٌ من الردعِ عن العملِ بالقطع، بجعلِ حكمٍ على القاطعِ مضادٍّ لمقطوعِه، واستحالتُه بتعبيرٍ آخرَ هي استحالةُ الردعِ عن العملِ بالقطع.

وأمّا الافتراضُ الثالثُ: فقد يطبّقُ عليه نفسُ المحذورِ المتقدّم، ولكن باستبدالِ محذورِ اجتماعِ الضدّينِ بمحذورِ اجتماعِ المثلين.

وقد يجابُ على ذلك: بأنّ محذورَ اجتماعِ المثلينِ يرتفعُ بالتأكّدِ والتوحّد، كما هو الحالُ في: ›أكرمْ العادلَ‹ و›أكرمْ الفقيرَ‹ فإنّهما يتأكّدانِ في العادلِ الفقير.

ولكنّ هذا الجوابَ ليس صحيحاً؛ لأنّ التأكّدَ على نحوِ التوحّدِ إنّما يكونُ في مثلينِ لا طوليّةَ وترتّبَ بينَهما، كما في المثالِ لا في المقام، حيثُ إنّ أحدَهما متأخّرٌ رتبةً عن الآخرِ؛ لترتّبِه على القطع به، فلا يمكنُ أن يرتفعَ محذورُ اجتماعِ المثلينِ بالتأكّد.

الشرح

الحالة الثانية هي أن يؤخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم مضادّ لهذا الحكم، كما إذا قيل: ›إذا قطعت بوجوب الصلاة فهي حرام عليك‹، أو قيل: ›إذا قطعت بحرمة شرب الخمر فهو حلال لك‹.

وقد ذكر السيّد الشهيد تقريبين لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم مضادّ.

تقريبات استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم مضادّ

التقريب الأوّل: أنّ من قطع بوجوب الصلاة مثلاً، إمّا أن يكون مخطئاً في قطعه أو يكون مصيباً للواقع. فإن كان قطعه مخطئاً، فمعناه: أنّ الصلاة لم تكن واجبة في الواقع لكنّ المكلّف لمّا قطع بأنّ الصلاة واجبة فهو يعتقد بوجوبها. وإن كان قطعه مخالفاً للواقع، فإنّ المكلّف القاطع بوجوب الصلاة لا يصدق بأنّها محرّمة عليه، لأنّ تصديقه بأنّها محرّمة عليه يعني أنّه يصدّق باجتماع الضدّين، أي أنّها واجبة (لأنّه قاطع بوجوبها) وأنّها محرّمة (لفرض تحقّق موضوع الحرمة وهو القطع بوجوب الصلاة) ومن الواضح أنّ اجتماع الضدّين مستحيل الوقوع ومستحيل التصديق به أيضاً؛ لأنّ الاستحالة في اجتماع الضدّين لا تتوقّف على وجود الضدّين في الخارج، بل استحالة اجتماع الضدّين شاملة للوجود الذهني أيضاً، فكما لا يمكن اجتماع ضدّين معاً في الخارج على موضوع واحد، فكذلك لا يمكن اجتماع الضدّين على صورة ذهنيّة واحدة في الذهن.

وإذا استحال التصديق بالضدّين في نظر المكلّف يستحيل أن يجعل المولى مثل هذا الحكم؛ لأنّ تشريعه يكون لا محرّكيّة له، وإذا كان الحكم لا محرّكيّة

له، يكون جعله لغواً وبلا فائدة، واللغو مستحيل بحقّ الشارع المقدّس.

وأمّا إذا كان قطعه مصيباً للواقع، فيلزم ـ بالإضافة إلى المحذور السابق وهو اجتماع الضدّين في نظر القاطع ـ أيضاً اجتماع الضدّين حقيقة، أي أنّ الصلاة واجبة واقعاً، والشارع قد حكم بوجوبها واقعاً لتحقّق موضوعها وهو قطع المكلّف بوجوبها، وبحرمتها أيضاً، وهذا مستحيل الصدور من الشارع الحكيم الملتفت؛ لأنّه مستحيل في نفسه؛ لأنّه من اجتماع الضدّين؛ وذلك لأنّه يلزم المضادّة والمناقضة بين مبادئ الأحكام؛ لأنّ وجوب الصلاة يكشف عن وجود مصلحة في الوجوب، وحرمتها تكشف عن وجود مفسدة فيها، والجمع بين المصلحة والمفسدة، من اجتماع الضدّين، وهو محال.

التقريب الثاني: أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه، كما لو قال ›إذا قطعت بوجوب الصلاة فهي محرّمة عليك‹ هذا يعني الردع عن العمل بالقطع بعد حصوله، أي لا تعمل بما قطعت، وقد تقدّم في مباحث القطع أنّ الردع عن القطع مستحيل.

بيان ذلك: أنّ الردع إمّا ردع واقعيّ وإمّا ردع ظاهريّ، وكلاهما محال. أمّا استحالة الردع الواقعي، فلأنّه يعني صدور حكمين متضادّين واقعاً، وهو مستحيل.

وأمّا استحالة الردع الظاهري، فلأخذ الشكّ في الحكم الظاهري في رتبةٍ سابقة، وبحسب الفرض أنّ المكلّف قد قطع بوجوب الصلاة، فهذا يعني أنّ المكلّف ليس شاكّاً، ولذلك لا يرى أنّ الردع الظاهري جدّي بالنسبة إليه على فرض صدوره.

ومن الجدير التذكير بأنّ هذا التقريب ذكره السيّد الشهيد في مباحث القطع وبرهن على استحالته؛ لعدم معقوليّة سلب المنجّزيّة أو المعذّريّة عن القاطع سواء كان القطع حكماً واقعيّاً أم ظاهريّاً.

ومورد البحث في المقام يكون مصداقاً لذلك، لأنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه عبارة عن إنشاء حكم مضادّ لما قطع به، وهذا يعني أنّ الحكم الثاني يردع القاطع عن العمل بالحكم الأوّل الذي قطع به. وكلا المقامين يكونان من باب سلب الحجّيّة عن القطع، لأنّ سلب الحجّيّة معناها عدم العمل بالقطع، وجعل حكم مضادّ معناه أنّه لا يعمل بالقطع السابق.

وهذا ما ذكره السيّد الشهيد بقوله: >وأمّا القسم الثاني ـ وهو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضادّ كما إذا قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك أو إذا قطعت بحرمة الخمر فهو حلال لك ـ فهذا مستحيل لأنّه يعني جعل حكم رادع عن طريقيّة القطع وكاشفيّته وقد تقدّم أنّه لا يعقل لا على أن يكون حكماً ظاهريّاً؛ لعدم معقوليّة ملاكه في مورد القطع ولا واقعيّاً؛ للزوم التضادّ ونقض الغرض، على ما تقدّم شرحه فيما سبق مفصّلاً<[1].

الاستدلال على استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل له

الحالة الثالثة: أن يؤخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم مماثل، وهذا من قبيل أن يقول المولى: >إذا علمت بوجوب الصلاة فقد وجبت عليك بوجوبٍ آخر< فقد يقال باستحالته لأنّه يلزم اجتماع المثلين، وهو محال.

واستدلّ على استحالة ذلك لمحذور اجتماع المثلين، بأنّ تعدّد الحكم يعني اجتماع مثلين في الواقع على موضوعٍ واحد، وهو محال.

أمّا لماذا يكون اجتماع المثلين مستحيلاً، فهو لأنّ الحكمين المتماثلين من قبيل الأعراض الخارجيّة التي يستحيل اجتماعهما معاً مع الحفاظ على تعدّدهما، فإذا كان شيء ما أبيض، فلا معنى لثبوت بياضه مرّةً أخرى، بنحوٍ يكون لكلّ بياضٍ منهما وجودٌ مستقلٌّ مباينٌ للآخر، وكذلك الحال في

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الشاهرودي: ج٤ ص٩٩.

الأحكام الشرعيّة، فإذا كان شيءٌ ما واجباً فلا معنى لإيجابه مرّةً أخرى؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل، فيكون إيجابه مرّةً ثانيةً لغواً وبلا فائدة.

وقد بين السيّد الشهيد ذلك بقوله: ›أمّا بطلان التعدّد فلمحذور اجتماع المثلين، من حيث إنّ الأحكام الشرعيّة كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فيستحيل اجتماع فردين متماثلين منها عليه‹[1].

الجواب على محذور اجتماع المثلين في المقام

وأجيب عن المحذور المذكور بأنّ اجتماع المثلين ممكن فيما إذا أدّى إلى تأكيد الحكمين وتوحّدهما، فيصبح الحكمان أمراً واحداً، فالوجوبان يصيران وجوباً واحداً، لكنّه وجوب آكد وأشدّ، نظير ما إذا قيل: ›أكرم العادل‹ وقيل: ›أكرم الفقير‹ واجتمع العالم والفقير في زيد مثلاً وكان عادلاً وفقيراً، فمن الواضح أن اجتماع هذين الحكمين لم يكن من اجتماع المثلين؛ لأنّ الوجوبين يتّحدان ويتأكّدان، ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل أو اللغويّة؛ لوجود غرض عقلائيّ في تأكّد الحكمين.

مناقشة القول بجواز اجتماع المثلين

نوقش هذا القول بأنّ تأكّد الحكمين وتوحّدهما يتصوّران بين الشيئين اللذين بينهما عرضيّة، ولم يكن أحدهما متوقّفاً على الآخر وفي طوله، أمّا إذا توقّف أحد الشيئين على الآخر وكان بينهما طوليّة، فحينئذٍ يكون التأكّد مستحيلاً.

بيان ذلك: إنّ تأكّد واندكاك وتوحّد الحكمين يكون معقولاً لو كان شيئان عرضيّين في رتبةٍ واحدة، ففي هذه الحالة يمكن لهذين العَرَضين أن يعرضا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص١٠٠.

على موضوعٍ واحد، ويصبحا شيئاً واحداً آكد وأشدّ، كما في الأعراض الخارجيّة، فإنّ عروض البياض على جسم، ثمّ عروض بياضٍ آخر على نفس الجسم، في هذه الحالة يعقل توحّدهما واندكاكهما وصيرورتهما بياضاً شديداً؛ وذلك لأنّ البياضين عرضان لا يتوقّف أحدهما على الآخر.

وكذلك في: «أكرم العادل» و«أكرم الفقير» فإنّ عروضهما على زيد الذي يتّصف بالعدالة والفقر، يجعل من وجوب إكرامه وجوباً أكيداً، لأنّهما وجوبان لم يتوقّف أحدهما على الآخر، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في توحّد الوجوبين وتوحّدهما.

أمّا إذا كان شيئان ولم يكن أحدها في عرض الآخر، وإنّما كان أحدهما متوقّفاً على الآخر وفي طوله، ففي هذه الحالة يستحيل التأكّد والتوحّد، وسبب ذلك هو أن أحدهما لمّا كان متوقّفاً على الآخر وسابقاً في وجوده عليه، فهذا يعني أنّ السابق يكون علّةً للّاحق، أمّا اللاحق فيكون معلولاً للسابق، ومن الواضح أنّ العلّة والمعلول لا يمكن أن يتّحدا ويكونا شيئاً واحد، بل هما أمران متغايران ومتعدّدان.

وهذا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ الوجوب الثاني للصلاة ـ في قوله: «إن قطعتَ بالصلاة، فهي واجبة عليك بوجوبٍ آخر غير الأوّل» ـ لمّا كان متوقّفاً على العلم والقطع بالوجوب الأوّل، فهذا يكشف عن أنّ الوجوب الثاني متولّد من الوجوب الأوّل ومتفرّع عليه، فلا يتحقّق الوجوب الثاني للصلاة إلّا بعد العلم بتحقّق الوجوب الأوّل، وعليه يكون الوجوب الثاني معلولاً للوجوب الأوّل، والوجوب الأوّل علّة للثاني، ومن الواضح أنّ العلّة لا تتّحد مع المعلول[1].

---

(١) سيأتي جواب السيّد الشهيد على هذا القول في آخر البحث.

قال السيّد الشهيد إنّ التأكّد مستحيل ببيانين:

البيان الأوّل: ›أنّ هاتين الحرمتين طوليّتان، حيث أُخذ في موضوع إحداهما القطع بالأخرى، وباعتبار هذه الطوليّة بينهما يستحيل أن تتوحّد الحرمتان والحكمان، لأنّ الحرمة المترتّبة أُخذ في موضوعها القطع بالحرمة الأولى، إذن فهي في طول الأولى، ففرقٌ بين حرمتين من هذا القبيل، وبين حرمتين من قبيل: ›لا تغصب، ولا تشرب العصير العنبي‹، فهنا لا بأس باجتماعهما، حيث إنّه يكون شيءٌ عصيراً عنبيّاً، ومغصوباً، فتجتمع الحرمتان بنحو التأكّد، لأنّ الحرمتين هنا ليستا طوليتين، وأمّا في محلّ الكلام فإنّه لا يعقل توحّدهما، لأنّ إحداهما في طول الأخرى، وإلّا فلو وجدا بوجودٍ واحدٍ لزم تقدّم المتأخّر، وتأخر المتقدّم.

وهذا البيان سنخ ما تقدّم في بحث المقدّمات الداخليّة، حيث قيل فيها: بأنّ المقدّمات الداخليّة تتّصف بالوجوب الغيريّ كالمقدّمات الخارجيّة.

ونوقش ذلك، تارة بعدم المقتضي، وأخرى بوجود المانع، وهو أنّ المقدّمات الداخليّة معروضة الوجوب النفسيّ، فلو اتّصفت بالوجوب الغيريّ لزم اجتماع المثلين، وحينئذٍ، قيل: بأنّه نلتزم بالتأكّد.

وقد قلنا هناك: بأنّ التأكّد مستحيل باعتبار الطوليّة بينهما، فإنّ الغيريّ في طول النفسيّ، وحينئذٍ لا يعقل التأكّد، وحينئذٍ، فسنخ ذلك الإشكال يأتي في المقام، فإنّ الحكمين هنا طوليّان، فلا يعقل التأكّد‹[1].

البيان الثاني لبطلان تأكّد الحكمين هو ما يقال من أنّه: ›لو قطعنا النظر عن الطوليّة والتزمنا بالتأكّد، فالتأكّد بحسب عالم الجعل لا يعقل أن يكون بمعنى أنّ أحد الجعلين يتحرّك ويندفع عن الجعل الآخر ويتوحّد معه، بل لابدّ وأن يكون

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٨ ص٢٦٢.

بمعنى أنّ مادّة الاجتماع للجعلين يكون الحرمة فيها مجعولةً بجعلٍ ثالث، لكن بنحوٍ شديد بحيث إنّ المولى في عالم الجعل يخرج مادّة الاجتماع عن كلٍّ من الجعلين، ويجعلها محرّمةً بجعلٍ ثالث بنحوٍ أكيد، ومادّة الاجتماع هي الحرام المقطوع الحرمة، وإخراجه من دليل "لا تشرب الخمر"، بأن يقيّد دليل "لا تشرب الخمر" بغير مقطوع الحرمة، ومن خطاب "لا تشرب مقطوع الحرمة" يستثني ما إذا كان مقطوع الحرمة حراماً في الواقع ومصادفاً له، ويبقى تحته مقطوع الحرمة الذي يكون قطعه غير مصادفٍ للواقع، ويُجعل بجعلٍ ثالث على مادّة الاجتماع، وهو الحرام المقطوع الحرمة، وقد استشكل في كلا هذين الجعلين.

والحاصل: أنّه اتّضح استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله.

وكان خلاصة برهان الاستحالة: هو أنّه في مورد الاجتماع، إمّا أن يلتزم بتعدّد الحكم، أو بالتأكّد، والتعدّد معناه اجتماع المثلين، والتأكّد محالٌ باعتبار الطوليّة بين الحكمين المتماثلين"[1].

وبهذا يظهر أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله مستحيل.

تعليق على النصّ

• قوله + : "**يرى في ذلك اجتماع الحكمين المتضادّين فيمتنع أن يصدق بالحكم الثاني**". أي: لا يصدّق في حرمة الصلاة عند القطع بوجوبها مثلاً.

• قوله + : "**وفي حالات إصابة القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدّين حقيقة**". هذا بالإضافة إلى محذور استحالة اجتماع الضدّين في نظر القاطع.

• قوله + : "**نفس المحذور المتقدّم ولكن باستبدال محذور اجتماع الضدّين لمحذور اجتماع المثلين**". أي: أنّ المكلّف لا يصدّق بثبوت الحركة

---

(١) المصدر السابق.

الثانية عند القطع بالحركة الأولى؛ لمحذور استحالة اجتماع المثلين.

• قوله + : ›**لأنّ التأكّد على نحو التوحّد...لا طوليّة وترتّب بينهما**‹. قوله ›وترتّب‹ معطوف على ›طوليّة‹.

• قوله + : ›**كما في المثال**‹. أي: مثال: أكرم الفقير وأكرم العادل.

• قوله + : ›**حيث إنّ أحدهما متأخّر رتبةً عن الآخر**‹ بمعنى: أنّ الوجوب الثاني متأخّرٌ رتبةً عن الوجوب الأوّل، لتوقّف الوجوب الثاني على القطع بالوجوب الأوّل.

• قوله + : ›**فلا يمكن أن يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكّد**‹، لأنّ الطوليّة تستدعي التعدّد، والتوحّد يستدعي عدم التعدّد، ولا يمكن الجمع بين التعدّد وعدم التعدّد.

خلاصة ما تقدّم

• استدلّ على استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوع حكم مضادّ بتقريبات متعدّدة:

التقريب الأوّل: أنّ القطع بوجوب الصلاة يلزم منه استحالة في اجتماع الضدّين.

التقريب الثاني: أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه يعني الردع عن العمل بالقطع بعد حصوله، وهو مستحيل.

تفصيل البحث في أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه، حيث توجد في المقام أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه؛ للزوم اجتماع الضدّين.

القول الثاني: إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه ؛ لأنّ الوجوب

تعلّق بالصلاة بما هي، والحرمة قد تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب، فموضوع الحكمين متعدّد، فلا يلزم اجتماع الضدّين.

القول الثالث: التفصيل بين القطع المأخوذ في موضوع ضدّه بنحو تمام الموضوع، فلا يجوز، وبين القطع المأخوذ في موضوع ضدّه بنحو بعض الموضوع، فيجوز.

• استدلّ على استحالة محذور اجتماع المثلين، بأنّ تعدّد الحكم، يعني اجتماع مثلين في الواقع على موضوع واحد، وهو محال.

• أجيب عن المحذور المذكور بأنّ اجتماع المثلين ممكن فيما إذا أدّى إلى تأكيد الحكمين وتوحّدهما، فيصبح الحكمان أمراً واحداً، فالوجوبان يكونان وجوباً واحداً، لكنّه وجوب آكد وأشدّ.

• نوقش هذا القول المتقدّم بأنّ تأكّد الحكمين وتوحّدهما يتصوّران بين الشيئين اللذين بينهما عرضيّة، ولم يكن أحدهما متوقّفاً على الآخر وفي طوله، أمّا إذا توقّف أحد الشيئين على الآخر وكان بينهما طوليّة، فحينئذٍ يكون التأكّد مستحيلاً.

• في مسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله، أقوال ثلاثة:

الأوّل: استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله.

الثاني: إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع مثله.

الثالث: التفصيل بين أخذ القطع جزء الموضوع فيجوز، وبين أخذه تمام الموضوع فلا يجوز.

بحوث تفصيلية وإضافية

(١) تفصيل البحث في أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه؟

وفي المقام أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه

ذهب إليه صاحب الكفاية[١] والسيّد الشهيد كما تقدّم في المقام.

مناقشة الإمام الخميني للقول الأوّل

ذكر السيّد الخميني أنّ التضادّ المدّعى في المقام إمّا أن يكون بلحاظ عالم الاعتبار، أو بلحاظ عالم المصلحة والمفسدة، أو بلحاظ الإرادة والحبّ والبغض، والجميع غير متحقّق في المقام.

وقد بيّن + ذلك بقوله: ›وفيه: أنّه قد مرّ بما لا مزيد عليه في مبحث النواهي: أنّ الأحكام ليست من الأمور الوجوديّة الواقعيّة، بل من الاعتباريّات، وقد عُرّف الضدّان بأنّهما الأمران الوجوديّان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف، فما لا وجود لها إلّا في وعاء الاعتبار لا ضدّيّة بينها، كما لا ضدّيّة بين أشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لها به قيام حلول وعروض، ومن ذلك الباب عدم تضادّ الأحكام؛ لأجل أنّ تعلّق الأحكام بموضوعاتها ومتعلّقاتها ليس حلوليّاً عروضيّاً نحو قيام الأعراض بالموضوعات، بل قيامها بها قيامٌ اعتباريٌّ لا تحقّق لها أصلاً، فلا يمتنع اجتماعها في محلّ واحد، ولذا يجوز الأمر والنهى بشيءٍ واحد، من جهةٍ واحدة، من شخصين أو شخصٍ واحد مع الغفلة، ولو

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٦٦.

كان بينها تضادٌّ لما صار ممكناً مع حال الغفلة، وممّا ذكرنا يظهر حال المثليّة.

ومنها: اجتماع المصلحة والمفسدة، وفيه: لا مانع من كون موضوع ذا مصلحة من جهة، وذا مفسدة من جهة أخرى، والجهتان متحقّقتان في المقام، فيمكن أن يكون ذا مصلحة حسب عنوانه الذاتي، وذا مفسدة عند كونه مقطوعاً أو مظنوناً.

ومنها: أنّه يستلزم اجتماع الكراهة والإرادة، والحبّ والبغض، وفيه: أنّ هذا إنّما يرد لو كان الموضوع للحكمين المتضادّين صورة وحدانيّة له صورة واحدة في النفس، وأمّا مع اختلاف العناوين تكون صورها مختلفة، ولأجل اختلافها تتعلّق الإرادة بواحدة منها، والكراهة بصورة أخرى، وليست الصور الذهنيّة مثل الموضوعات الخارجيّة؛ حيث إنّ ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين، بخلاف الصور الذهنيّة فإنّ الموضوع مع كلّ عنوانٍ له صورة على حدة›[1].

مناقشة السيّد السبزواري للقول الأوّل

حيث قال: ‹وفيه... **أوّلاً**: أنّ الدور المحال: ما إذا تعدّد المتوقّف والمتوقّف عليه وجوداً وحقيقة، وليس المقام كذلك، إذ التعدّد فيه اعتباريّ محض، كما هو كذلك بين كلّ علم ومعلوم، وقد ثبت في محلّه اتّحاد العقل والعاقل والمعقول وجوداً وبالأدلّة القطعيّة، فراجع وتأمّل.

و**ثانياً**: أنّهما مختلفان جهةً؛ لأنّ متعلّق القطع ذات الحكم وماهيّته؛ لما ثبت في محلّه من تعلّق العلم بالذوات والماهيّات، وقد قال الحكيم السبزواري:

للشيء غير الكون في الأعيان كـونٌ بنفسه لـدى الأذهـان

وأمّا الحكم فهو بوجوده العينيّ الخارجي يتوقّف على القطع به، فيختلف

---

(١) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث الإمام روح الله الخميني: ج ٢ ص٩٥.

المتوقّف والمتوقّف عليه، فلا دور. هذا إن كان الأخذ على نحو التقييد الاصطلاحي.

وأمّا إذا كان على نحو نتيجة التقييد فلا محذور أصلاً؛ ذلك بأن يستفاد من القرائن الخارجيّة اختصاص الحكم بالعالم به، كما أنّ نتيجة الإطلاق أن يستفاد منها شمول الحكم للعالم والجاهل به»[١].

ويرد على المناقشتين ـ مناقشة الإمام الخميني والسيّد السبزواري ـ: أنّه بعد التسليم بعدم وقوع التضادّ بين الأمور الاعتباريّة، وأنّ الموضوع الواحد يكون ذا مصلحة ومفسدة من جهتين مختلفتين فإنّنا نقول: إنّ التضادّ يقع على مستوى الإرادة والكراهة؛ وذلك لأنّ مَنْ تحقّق عنده الحبّ لعنوان ما، أو البغض لعنوان ما، فإنّه يقصد بالعنوان بما هو حاكٍ عن مصداقه بالحمل الشايع، وليس بالعنوان بالحمل الأوّلي، فإذا فرضنا أنّ المحكي واحد، فيلزم اجتماع الضدّين وهما الحبّ والبغض اللذان هما أمران وجوديّان، حتّى لو تعدّد العنوان[٢].

القول الثاني: إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه

استدلّ المحقّق العراقي على إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه، وعدم لزوم اجتماع الضدّين، بأنّ الوجوب قد تعلّق بالصلاة بما هي، والحرمة قد تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب، وعلى هذا فإنّ موضوع الحكمين متعدّد بحسب الجعل، فلا يلزم اجتماع الضدّين.

نعم، لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آنٍ واحد محالٌ، وبعد عدم إمكان امتثالها لا يصحّ تعلّق

---

(١) تهذيب الأصول، السيّد عبد الأعلى الموسوي السبزواري: ج ٢ ص٣٣.

(٢) القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري، تقرير الشيخ محمود نعمة الجيّاشي: ص٣٦٧.

الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة، وهذا ما ذكره بقوله: «ما أفيد من استلزامه حينئذٍ لمحذور اجتماع الضدّين ولو في الجملة وفي بعض الموارد، فيدفعه طوليّة الحكمين الموجب لاختلاف الرتبة بينهما، إذ لا محذور حينئذٍ في أخذه في الموضوع بنفس ذاته بعد عدم حجّيته شرعاً»(١).

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق العراقي

ذكر السيّد الخوئي في مناقشته للمحقّق العراقي بأنّ التحقيق هو «لزوم اجتماع الضدّين، إذ الحرمة وإن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلّا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدّين، فإنّ مقتضي إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة، ولو حين تعلّق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين. وهذا هو اجتماع الضدّين»(٢).

وأورد الشيخ الوحيد على السيّد الخوئي بأنّ: «هذا الجواب لا يدفع الإشكال المبنيّ على اختلاف المرتبة، لأنّ الحكم الذي موضوع القطع متأخّر عن القطع، أمّا الحكم الذي تعلّق به القطع فمتقدّم عليه، ويستحيل أن يكون في مرتبة القطع فضلاً عن التأخّر عنه، فكلّ منها في مرتبةٍ، ومع اختلاف المرتبة لا اجتماع للضدّين.

إذن، ينحصر الجواب بلزوم اجتماع الضدّين في ذهن القاطع ولحاظه، لأنّ من قطع بالوجوب يرى عدم الحرمة، لكنّ المفروض كونه قاطعاً بالحرمة، فيلزم اجتماع الحرمة وعدم الحرمة في أفق ذهنه، فالمحذور لازم بحسب مقام

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣ ص٢٨.

(٢) مصباح الأصول: ج٢ ص٤٥.

الفعليّة وإن لم يلزم بحسب مقام الجعل لتعذّر المرتبة على المبنى›[١].

القول الثالث: التفصيل

وهذا القول للسيّد الإمام الخميني + ، حيث ذهب إلى التفصيل بين القطع المأخوذ في موضوع ضدّه بنحو تمام الموضوع فيجوز، وبين القطع المأخوذ في موضوع ضدّه بنحو بعض الموضوع فلا يجوز، حيث قال: ‹والتحقيق: التفصيل بين المأخوذ تمام الموضوع فلا يأتي من المحذورات فيه أبداً؛ لأنّه مع تعدّد العنوانين ـ اللذين هما مَركب الحكم ـ تدفع المحذورات طرّاً، حتّى لزوم اللغويّة والأمر بالمحال.

أمّا اللغويّة: فلأنّ الطرق إلى إثبات الحكم أو موضوعه كثيرة، فجعل الحرمة على الخمر والترخيص على معلوم الخمريّة لا يوجب اللغويّة بعد إمكان العمل به لأجل قيام طرق أُخر، وكذا الحال في معلوم الحرمة.

وأمّا لزوم الأمر بالمحال: فلأنّ أمر الآمر ونهيه لا يتعلّقان إلّا بالممكن، وعروض الامتناع في مرتبة الامتثال ـ كباب التزاحم ـ لا يوجب الأمر بالمحال، كما حقّق في محلّه›[٢].

(٢) تفصيل البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله

القول الأوّل: استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله

ذهب إليه صاحب الكفاية، حيث قال: ‹لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور، ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثلين›[٣].

---

(١) تحقيق الأصول: ج٥ ص١٧٩.

(٢) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ج١ ص١٣١.

(٣) كفاية الأصول: ص٢٦٦.

وممّن ذهب إلى ذلك أيضاً المحقّق النائيني حيث قال: «وأمّا بالنسبة إلى الحكم المماثل فربما يقال فيه بالجواز نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك إلّا ما يتوهّم من استلزامه لاجتماع المثلين، وهو لا يكون بمحذور في أمثال المقام أصلاً. فإنّ اجتماع عنوانين في شيء واحد يوجب تأكّد الطلب، وأين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين، وقد وقع نظير ذلك في جملة من الموارد كما في موارد النذر على الواجب وأمثاله، ولكنّ التحقيق هو استحالة ذلك أيضاً. فإنّ القاطع بالخمريّة ـ مثلاً ـ إنّما يرى الخمر الواقعي ولا يرى الزجر عمّا قطع خمريّته إلّا زجراً عن الواقع فليس عنوان مقطوع الخمريّة عنده عنواناً آخر منفكّاً عن الخمر الواقعي ومجتمعاً معه أحياناً حتّى يمكن تعلّق حكم آخر عليه في قبال الواقع، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حدّ نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر وأمثاله، ومع عدم قابليّة هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتّى يلتزم بالتأكّد في موارد الاجتماع»[1].

مناقشة القول الأوّل

ناقش السيّد الشهيد هذا القول بأنّ: «الكلام إذا كان بلحاظ عالم الجعل فالمتعيّن الالتزام بالشقّ الأوّل وهو تعدّد الحكم ولا يلزم محذور اجتماع المثلين؛ لأنّه إنّما يكون في الصفات الحقيقيّة الخارجيّة لا الأمور الاعتباريّة، وإن كان الملحوظ عالم الملاك ومبادئ الحكم من الحبّ والبغض والإرادة والكراهة فالمتعيّن الالتزام بالشقّ الثاني وهو التوحيد والتأكيد، ولا ينشأ محذورٌ من ناحية الطوليّة بين الحكمين؛ إذ يكفي في دفعه أن يُقال: إنّ التقدّم والتأخّر بين الحكمين في المقام من التقدّم والتأخّر بالطبع لا بالعلّيّة؛ لوضوح أنّ الحكم

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص١٧.

الأوّل ليس علّةً للحكم الثاني، وتوحّد المتأخّر بالطبع مع المتقدِّم بالطبع لا محذور فيه كما هو الحال بين الجزء والكلّ والجنس والنوع›[١].

القول الثاني: إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع مثله

ذهب إلى هذا القول السيّد الخوئي، حيث ذكر أنّ الحكمين يرجعان إلى التأكّد، ووجه ذلك: ‹أنّ الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق، ويوجب التأكّد. ولا يلزم اجتماع المثلين أصلاً، كما إذا قال المولى أكرم كلّ عالم، ثمّ قال أكرم كلّ عادل، فلا محالة يكون وجوب الإكرام في عالم عادل آكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم، وليس هناك اجتماع المثلين، لتعدّد موضوع الحكمين في مقام الجعل، وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع آكد منه في مورد الافتراق، كما إذا تعلّق النذر بواجب مثلاً، فإنّه موجب لتأكّد اجتماع المثلين، والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإنّ النسبة بين الصلاة بما هي، والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع آكد منه في مورد الافتراق، ومن قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب والقطع به، إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع، والقطع المتعلّق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعاً مع تعلّق القطع به، ويكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو آكد›[٢].

وممّن ذهب إلى هذا القول أيضاً السيّد الشهيد كما تقدّم في مناقشة القول الأوّل آنف الذكر، وكذا السيّد محمّد الروحاني، حيث ذكر ‹إذا كان اجتماع

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الهاشمي: ج٤ ص١٠١.

(٢) مصباح الأصول: ج٢ ص٤٥؛ وانظر دراسات في علم الأصول: ج٣ ص٤٩.

حكمين بنحو التأكّد، بمعنى أن يكون هناك حكم واحد مؤكّد لإمكان اجتماع مصلحتين توجبان تأكّد الإرادة وهي توجب تأكّد البعث، بمعنى أنّها توجب إنشاء البعث المؤكّد، فإنّ الحكم هو التسبيب للبعث الاعتباريّ العقلائي، وبما أنّ البعث يتّصف خارجاً بالشدّة والضعف، أمكن اعتبار البعث الأكيد كما أمكن اعتبار البعث الضعيف، وممّا يشهد لصحّة ما ذكرناه صحّة تعلّق النذر بواجب وانعقاده، ولازمه تأكّد الحكم، ولم يتوهّم أحد أنّ وجوب الوفاء بالنذر في المقام يستلزم اجتماع المثلين المحال، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيّين لما ينطبق عليه موضوعاهما، نظير العالم الهاشمي الذي ينطبق عليه: «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي»، ولم يتوهّم خروج المورد عن كلا الحكمين؛ لاستلزامه اجتماع المثلين. وممّا يقرّب ما نقوله أيضاً في اجتماع المثلين: أنّه لم يرد في العبارات بيان امتناع وجوب الإطاعة شرعاً من باب أنّه يستلزم اجتماع المثلين، مع أنّ البعض يرى أنّ الإطاعة عبارة عن نفس العمل، أو أنّها وإن كانت من العناوين الانتزاعيّة، لكن الأمر بالأمر الانتزاعي يرجع إلى الأمر بمنشأ انتزاعه... وبالجملة: التماثل بمعنى التأكّد ووجود واقع الحكمين لا مانع منه. وأمّا اجتماع حكمين مستقلّين متماثلين، فلا نقول به؛ لامتناعه مبدأً ومنتهى. وعليه، فلا مانع من تعليق حكمٍ مماثلٍ على القطع بالحكم إذا كان بنحو التأكّد»(١).

القول الثالث: التفصيل بين أخذ القطع جزء الموضوع وأخذه تمام الموضوع

وهذا القول ذهب إليه السيّد الخميني، حيث فصّل بين أخذ القطع في موضوع مثله بنحو تمام الموضوع فيجوز، وبين أخذ القطع في موضوع مثله بنحو جزء الموضوع فلا يجوز، وهذا ما ذكره بقوله: «فالحقّ التفصيل بين كونه تمام الموضوع للحكم المضادّ والمماثل، وبين كونه بعض الموضوع، بالجواز في

---

(١) منتقى الأصول: ج٤ ص٩٢.

الأوّل، والامتناع في الثاني؛ لأنّ مصبّ الحكم المضادّ الثانوي إنّما هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادق على الموضوع الخارجي أحياناً، وقد أوضحنا في مبحث النواهي: أنّ اجتماع الحكمين المتضادّين ـ حسب اصطلاح القوم ـ في عنوانين مختلفين متصادقين علي مورد واحد، ممّا لا إشكال فيه.

والحاصل: أنّه إذا جعل الشارع القطع تمام الموضوع لحكم من الأحكام، سواء ماثل حكم المتعلّق أو ضادّه، بأن قال: الخمر المقطوع الحرمة حرام شربها، أو واجب الارتكاب، فلا يلزم اجتماع المثلين، لأنّ النسبة بين مقطوع الخمريّة أو مقطوع الحرمة، والخمر الواقعي أو الحرمة الواقعيّة عمومٌ من وجه، وإذا انطبق كلّ واحدٍ من العنوانين على المائع الخارجي، فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه أعني المجمع، وكلّ عنوان يترتّب عليه حكمه، بلا تجاوز الحكم عن عنوانه إلى عنوانٍ آخر، فإذا قال: أكرم العالم، ثمّ قال: أكرم الهاشمي، وانطبق العنوانان على رجلٍ عالمٍ هاشميّ، فالحكمان ثابتان على عنوانهما، وعلى ما هو مصبّ الأحكام، من غير أن يتجاوز عن موضوعه وعنوانه المأخوذ في لسان الدليل، إلى عنوان آخر، حتّى يصير الموضوع واحداً، وتحصل غائلة الاجتماع، ولا تسرى الأحكام من عناوينها إلى مصاديقها الخارجيّة؛ لما حقّقناه من أنّ الخارج ظرف السقوط دون العروض، فلا مناص عن القول بثبوت الحكم على عنوانه، وعدم سرايته إلى عنوان آخر، ولا إلى الخارج. هذا إذا كان القطع تمام الموضوع، وأمّا إذا كان جزء الموضوع فينقلب النسبة وتصير النسبة بين الموضوعين الحاملين لحكمين متماثلين أو متضادّين، عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر في محلّه خروجه عن مصبّ البحث في مبحث الاجتماع والامتناع، وأنّ الحقّ فيه الامتناع[1].

---

(١) تهذيب الأصول: ج٢ ص٩٨؛ أنوار الهداية: ج١ ص١٣١.

(١٨٠)

الواجب التوصّلي والتعبّدي

المبحث الأوّل: تعريف الواجب التعبّدي والتوصّلي

المبحث الثاني: تحليل الفرق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي

المبحث الثالث: محلّ الخلاف من وجوب قصد القربة

الواجب التوصّلي والتعبّدي

لا شكَّ في وجودِ واجباتٍ لا يخرجُ المكلّفُ عن عهدتِها، إلّا إذا أتى بها بقصدِ القربةِ والامتثال. وفي مقابِلها واجباتٌ يتحقّقُ الخروجُ عن عهدتِها بمجرّدِ الإتيانِ بالفعلِ بأيّ داعٍ كان.

والقسمُ الأوّلُ يسمّى بالتعبّدي، والثاني يسمّى بالتوصّلي. والكلامُ يقعُ في تحليلِ الفرقِ بينَ القسمين؛ فهل الاختلافُ بينَهما مردُّه إلى عالمِ الحكمِ والوجوب، بمعنى أنّ قصدَ القربةِ والامتثالِ يكونُ مأخوذاً قيداً أو جزءاً في متعلّقِ الوجوبِ التعبّدي، ولا يكونُ كذلك في الوجوبِ التوصّلي؛ أو أنّ مردَّ الاختلافِ إلى عالمِ الملاكِ دونَ عالمِ الحكم، بمعنى أنّ الوجوبَ في كلٍّ من القسمينِ متعلّقٌ بذاتِ الفعل، ولكنّه في القسمِ الأوّلِ ناشئٌ عن ملاكٍ لا يُستوفى إلّا بضمِّ قصدِ القربة، وفي القسمِ الثاني ناشئٌ عن ملاكٍ يُستوفى بمجرّدِ الإتيانِ بالفعل.

ومنشأُ هذا الكلامِ هو احتمالُ استحالةِ أخذِ قصدِ امتثالِ الأمرِ في متعلّقِ الأمر. فإن ثبتتْ هذه الاستحالةُ، تعيّنَ تفسيرُ الاختلافِ بينَ التعبّديِّ والتوصّليِّ بالوجهِ الثاني، وإلّا تعيّنَ تفسيرُه بالوجهِ الأوّل.

ومن هنا يتّجهُ البحثُ إلى تحقيقِ حالِ هذه الاستحالة؛ وقد بُرهنَ عليها بوجوه:

الأوّل: أنّ قصدَ امتثالِ الأمرِ متأخّرٌ رتبةً عن الأمر؛ لتفرّعِه عليه. فلو أُخذَ قيداً أو جزءاً في متعلّقِ الأمرِ والوجوب، لكانَ داخلاً في معروضِ الأمرِ ضمناً، ومتقدّماً على الأمرِ تقدّمَ المعروضِ على عارضِه، فيلزمُ كونُ الشيءِ

الواحدِ متقدّماً ومتأخّراً.

والجواب: إنّ ما هو متأخّرٌ عن الأمرِ ومتفرّعٌ على ثبوتِه، قصدُ الامتثالِ من المكلّفِ خارجاً، لا عنوانُه وتصوّرُ مفهومِه في ذهنِ المولى؛ وما يكونُ متقدّماً على الأمرِ تقدّمَ المعروضِ على عارضِه هو عنوانُ المتعلّقِ وتصوّرُه في ذهنِ المولى، لأنّه ما لم يتصوّر الشيءَ لا يمكنُه أن يأمرَ به، وأمّا الوجودُ الخارجيّ للمتعلّقِ فليس متقدّماً على الأمر، بل هو من نتائجِهِ دائماً، فلا محذور.

وكأنّ صاحبَ هذا البرهانِ اشتبهَ عليه المتعلّقُ بالموضوع. فقد عرفنا سابقاً أنّ فعليّةَ الوجوبِ المجعولِ تابعةٌ لوجودِ الموضوعِ خارجاً، وحيث اختلطَ على هذا المبرهنِ المتعلّقُ والموضوع، فخُيّلَ له أنّ قصدَ الامتثالِ إذا كانَ داخلاً في المتعلّق فهو داخلٌ في الموضوعِ، ويكونُ الوجوبُ الفعليّ تابعاً لوجودِه، بينما وجودُهُ متفرّعٌ على الوجوب.

ونحنُ قد ميّزنا سابقاً بين المتعلّقِ والموضوع، وميّزنا بينَ الجعلِ والمجعول. وعرفنا أنّ المجعولَ تابعٌ في فعليّتِه لوجودِ الموضوعِ خارجاً، لا لوجودِ المتعلّق، وأنّ الجعلَ منوطٌ بالوجودِ الذهنيّ لأطرافِه من المتعلّقِ والموضوعِ لا الخارجيّ، فلا تنطوي علينا المغالطةُ المذكورة.

الثاني: أنّ قصد امتثالِ الأمرِ عبارةٌ عن محرّكيّةِ الأمر، والأمرُ لا يحرّكُ إلّا نحوَ متعلّقِه. فلو كان نفسُ القصدِ المذكورِ داخلاً في المتعلّق، لأدّى إلى أنّ الأمرَ يحرّكُ نحوَ نفسِ هذه المحرّكيّة، وهذا مستحيل.

وببيانٍ آخرَ: إنّ المكلّفَ لا يمكنُه أن يقصدَ امتثالَ الأمرِ إلّا بالإتيانِ بما تعلّقَ به ذلك الأمر، فإن كانَ القصدُ المذكورُ دخيلاً في المتعلّق، فهذا يعني أنّ

الأمرَ لم يتعلّقْ بذاتِ الفعل، فلا يمكنُ للمكلّفِ أن يقصدَ الامتثالَ بذاتِ الفعل.

وإن شئتَ قلتَ: إنّ قصدَ امتثالِ الأمرِ بفعلٍ يتوقّفُ على أن يكونَ مصداقاً لمتعلّقِ الأمر. وكونُه كذلك ـ على فرضِ أخذِ القصدِ في المتعلّق ـ يتوقّفُ على انضمامِ القصدِ المذكورِ إليه، وهذا يؤدّي إلى توقّفِ الشيءِ على نفسِه، واستحالةِ الامتثال.

وقد أجيبُ على ذلك: بأنّ القصدَ إذا كان داخلاً في المتعلّقِ، انحلّ الأمرُ إلى أمرينِ ضمنيّين، لكلٍّ منهما محرّكيّةٌ نحوَ متعلّقِه، أحدُهما: الأمرُ بذاتِ الفعل، والآخرُ: الأمرُ بقصدِ امتثالِ الأمرِ الأوّلِ وجعلُه محرّكاً.

فيندفعُ البيانُ الأوّلُ في البرهانِ المذكورِ: بأنّ الأمرَ الثانيَ يحرّكُ نحوَ محرّكيّةِ الأمرِ الأوّل، لا نحوَ محرّكيّةِ نفسِه. ويندفعُ البيانُ الثاني بأنّ ذاتَ الفعلِ متعلّقٌ للأمرِ، وهو الأمرُ الضمنيُّ الأوّل.

الثالثُ: أنّ قصدَ امتثالِ الأمرِ إذا أُخذَ في متعلّقِ الأمرِ كانَ نفسُ الأمرِ قيداً من قيودِ الواجب، وحيث إنّه قيدٌ غيرُ اختياريٍّ، فلابدَّ من أخذِه في موضوعِ الوجوب، وهذا يعني: أخذَ الأمرِ في موضوعِ نفسِه، وهو محال، وقد مرَّ بنا هذا البرهانُ في الحلقةِ السابقة.

وقد يُعترضُ عليه: بأنّ القيدَ غيرَ الاختياريّ للواجبِ إنّما يلزمُ أن يؤخذَ قيداً في موضوعِ الوجوب؛ لأنّه لو لم يُؤخذْ كذلك، لكانَ الأمرُ محرّكاً نحوَ المقيّد، وهو يساوقُ التحريكَ نحوَ القيد، مع أنّه غيرُ اختياريّ، فلابدّ من أخذِه في الموضوع، ليكونَ وجودُ الأمرِ ومحرّكيتُه، بعدَ افتراضِ وجودِ القيد. وفي هذه الحالةِ لا يحرّكُ إلّا إلى التقيّدِ وذاتِ المقيّد.

وهذا البيانُ إنّما يبرهنُ على أخذِ القيدِ غيرِ الاختياريّ للواجبِ قيداً في موضوعِ الوجوب، إذا لم يكنْ مضمونَ الوجودِ بنفسِ جعلِ هذا الوجوب، وأمّا إذا كانَ مضموناً كذلك، فلن يحرّكَ الأمرُ حينئذٍ نحوَ القيد، لأنّه موجودٌ بنفسِ وجودِه، بل يتّجهُ في تحريكِه دائماً نحوَ التقيّدِ وذاتِ المقيّد. والمقامُ مصداقٌ لذلك، لأنّ الأمرَ يتحقّقُ بنفسِ الجعلِ الشرعيّ، فأيُّ حاجةٍ إلى أخذِه قيداً في الموضوع.

هذه أهمّ براهين الاستحالة مع بعضِ التعليقِ عليها.

الشرح

المبحث الأوّل: تعريف الواجب التعبّدي والتوصّلي

عُرّف الواجب التعبّدي بتعريفات متعدّدة[١]، والتعريف الذي يرتبط بالمقام هو أنّ الواجب التعبّدي: هو الواجب الذي يشترط فيه نيّة القربة لتحقّق امتثاله، كما هو الحال في جميع العبادات، بحيث لو جاء المكلّف بالفعل بأيّ داعٍ آخر غير هذا الداعي، لا يُعدّ ممتثلاً، ولا يكون الواجب ساقطاً عن عهدته وذمّته، من قبيل الصلاة والصوم والحجّ والخمس والزكاة وجميع العبادات التي يشترط فيها قصد القربة أو ما يعبّر عنه بقصد امتثال الأمر.

وقد يعبَّر عن الواجب التعبّدي أحياناً بالواجب التقرّبي.

أمّا الواجب التوصّلي، وهو ما يقابل الواجب التعبّدي: فهو الواجب الذي لا يشترط فيه نيّة القربة؛ لكونه غير عبادةٍ بحدّ ذاته، ويحصل امتثاله بأيّ نحوٍ جاء به المكلّف، من قبيل تطهير الثوب لأجل الصلاة به، ودفن الميّت، فلا يشترط فيهما نيّة التطهير، ومن قبيل أداء الدين، فإنّه لا يشترط فيه نيّة القربة، بل هو عبارةٌ عن إرجاع مال الغير إليه بأيّ نحوٍ كان[٢].

قال المحقّق العراقي: «قلنا سابقاً في مبحث قصد القربة باشتراك الواجبات التوصّليّة مع التعبّديّة من جهة المقرّبيّة نظراً إلى عدم انفكاك الأمر بها عن القربة وعدم اتّصاف المأتيّ به فيها بعنوان المأمور به إلّا بإتيانها عن دعوة أمرها، وإنّ تمام الفرق بين التوصّلي والتعبّدي إنّما كان من جهة مدخليّة

---

(١) نتناول هذه التعريفات للواجب التعبّدي في آخر البحث في البحوث التفصيليّة.

(٢) انظر المعجم التطبيقي للقواعد الأصولية في فقه الإماميّة، الرباني البيرجندي: ص٣١٣.

حيث القرب في سقوط الأمر وسقوط الغرض في العبادات وعدم مدخليّة في التوصّليات، من جهة سقوط أمرها وحصول الغرض فيها بمحض حصول العمل وتحقّقه كيفما اتّفق ولو لا عن داعٍ قربيّ، كما هو واضح»[1].

المبحث الثاني: تحليل الفرق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي

لا إشكال من الناحية الفقهيّة في تقسيم الواجب إلى تعبّدي وتوصّلي، وأنّ الواجب التعبّدي هو الواجب الذي يشترط فيه قصد القربة أو قصد امتثال الأمر، والواجب التوصّلي هو الواجب الذي لا يشترط فيه ذلك.

لكن وقع الكلام بين الأعلام في علم الأصول في تحليل هذا الفارق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي، فهل مردّ الفرق بينهما إلى عالم الجعل والحكم أم يرجع إلى الملاك.

لبيان ذلك نقول: في المقام احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنّ هذا الفرق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي يرجع إلى عالم الجعل والحكم الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت، بمعنى: أنّ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر قد أُخذ قيداً أو جزءاً في متعلّق الوجوب التعبّدي، فقصد الامتثال يكون جزءاً دخيلاً من الواجب أو شرطاً من شروطه، بينما في الوجوب التوصّلي لم يؤخذ هذا الشيء لا قيداً ولا جزءاً.

فالجعل في الواجب التعبّدي سنخ حكمٍ مقيّد بقصد القربة، أمّا في التوصّلي فهو سنخ حكمٍ متعلّقه غير مقيّد بقصد القربة، أي أنّنا لدينا وجوباً ولدينا واجباً، ولدينا متعلّق الوجوب. ففي الوجوب التعبّدي يكون الوجوب سنخ حكم لا يمكن أن يؤتى بمتعلّقه ـ كالصلاة مثلاً ـ إلّا مع قصد القربة، بخلافه في التوصّلي، فإنّ متعلّق الحكم ليس مقيّداً بقصد القربة.

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٣٢٦.

فالمولى حينما جعل الوجوب على الواجب التعبّدي أخذ في موضوعه ذات الفعل ـ كالصلاة ـ بالإضافة إلى تقيّد هذا الفعل بقيد بنحو جزء أو شرط، وهو قصد القربة، أمّا في الواجب التوصّلي فلم يأخذ ذلك في متعلّقه[(١)].

الاحتمال الثاني: أنّ الفرق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي يرجع إلى عالم الملاك والغرض، بمعنى أنّ الوجوب في الواجب التعبّدي والتوصّلي معاً مجعول على ذات الفعل، والفرق بينهما ـ التعبّدي والتوصّلي ـ يرجع إلى الملاك والغرض، أي أنّ الملاك في الواجب التعبّدي لا يمكن أن يحقّقه الإنسان إلّا بقصد القربة أو قصد الامتثال، أمّا الملاك في الواجب التوصّلي فهو يمكن تحصيله وإن لم يكن هناك داعي قصد القربة وقصد امتثال الأمر.

فالفرق بينهما يرجع إلى كيفيّة تحصيل الملاك والغرض، ولا يرجع إلى كيفيّة جعل الوجوب.

إذا تبيّن ذلك، يطرح هذا السؤال، وهو: لماذا هذا التردّد، بإرجاع الفرق بين الواجب التعبّدي والواجب التوصّلي إلى الحكم أو إلى الملاك؟

والجواب على ذلك، هو: أنّ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر، إذا أمكن أخذه في الجعل والوجوب بنحو الشرط أو الجزء، فحينئذٍ يكون الاحتمال الأوّل صحيحاً، أي إرجاع الفرق بينهما إلى عالم الجعل والوجوب.

أمّا إذا قلنا باستحالة أخذ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر في الجعل والوجوب، ففي هذه الحالة نضطرّ إلى إرجاع الفرق بين الواجب التعبّدي

---

(١) لا يخفى الفرق بين الجزء والقيد، فإنّ الجزء داخل في المركّب، بينما القيد خارج عنه، فالركوع مثلاً جزء من الصلاة بينما استقبال القبلة شرط لها، وما ذاك إلّا لأنّ الركوع داخل في حقيقة الصلاة ومقوّم لها، بينما استقبال القبلة خارج عنها وإن كان يلزم إيقاعها مقيّدة به، ولذا قال المحقّق السبزواري في منظومته في مقام تحديد المقيّد: «تقيّد جزء وقيد خارجي» أي: إنّ القيد خارج عن حقيقة المقيّد وإن كان ذات التقيد داخلاً فيه وجزءاً منه.

والتوصّلي إلى الملاك.

وعلى هذا الأساس توجّه البحث صوب إمكان أو استحالة أخذ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر في الجعل والوجوب، ولذا قال السيّد الشهيد: ›ومن هنا يتّجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحالة‹، وعليه لابدّ أن نتناول البراهين التي استدلّ بها على استحالة أخذ قصد الامتثال في الجعل والوجوب، كما سيأتي في البحث التالي.

المبحث الثالث: محلّ الخلاف في وجوب قصد القربة

وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ محلّ النزاع في أخذ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر هل المراد به قصد امتثال الأمر في المأمور به أم هو شامل لقصد الامتثال وغيره من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبيّة الفعل المأمور به الذاتيّة، باعتبار أنّ كلّ مأمور به لابدّ أن يكون محبوباً للآمر ومرغوباً فيه عنده، كقصد التقرّب إلى الله تعالى محضاً بالفعل، لا من جهة قصد امتثال أمره، بل رجاءً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة؟

ذهب صاحب الكفاية إلى الأوّل، أي: محلّ الخلاف هو في قصد الامتثال فقط، حيث قال: ›...هذا كلّه إذا كان التقرّب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال. وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة له تعالى، فاعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهة‹[1].

وذهب المحقّق النائيني إلى الثاني، أي امتناع أخذ سائر الدواعي القربيّة أيضاً في متعلّق الأمر، واستدلّ على ذلك بجريان المحاذير المذكورة في أخذ

---

(١) كفاية الأصول: ص٧٥.

قصد الامتثال[١].

وقد استدلّ ببراهين متعدّدة لاستحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، وقد ذكر السيّد الشهيد في المقام ثلاثة منها[٢]، وهي:

البرهان الأوّل: لزوم الدور

إنّ أخذ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر في متعلّق الحكم والوجوب يلزم منه الدور المحال، وهذا ما يظهر من صاحب الكفاية حيث قال: ›إنّ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلّقه‹[٣].

بيانه: إنّ قصد امتثال الأمر متأخّر عن الأمر ـ أي الحكم ـ لأنّ الأمر أو الحكم بالصلاة مثلاً، يوجد أوّلاً ثمّ بعد ذلك يقصد المكلّف امتثاله، والسبب في كون قصد الامتثال متأخّراً هو أنّ الأمر يكون علّة لقصد الامتثال والعلّة متقدّمة على معلولها، أو يكون الأمر متقدّماً على قصد الامتثال لأجل وجود طوليّة بين الأمر وقصد الامتثال، فلا يتحقّق قصد الامتثال إلّا بعد وجود الأمر.

إذا تبيّن ذلك نقول: لو أخذ قصد امتثال الأمر قيداً أو جزءاً من متعلّق الأمر، بحيث يكون الأمر والوجوب منصبّاً على المتعلّق ـ الصلاة مثلاً ـ فيجب أن يوجد المتعلّق أوّلاً ـ وهو مركّب من الصلاة مع قصد الامتثال ـ وهذا يعني أنّ قصد امتثال الأمر تحقّق أوّلاً ثمّ عرض عليه الأمر، وهذا يعني تقدّم قصد امتثال الأمر على الأمر، مع كون قصد الامتثال متأخّراً عن الأمر بحسب الفرض، فيلزم أن يكون الشيء متقدّماً ومتأخّراً في آن واحد، وهو ملاك الدور.

بعبارة أخرى: إنّ الأمر يحتاج إلى المتعلّق، ونسبة الأمر إلى المتعلّق نسبة

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج١ ص١٥١؛ أجود التقريرات: ج١ ص١٠٩.

(٢) نتعرّض لبقيّة البراهين في آخر البحث في البحوث التفصيليّة والإضافيّة.

(٣) كفاية الأصول: ص٧٤.

العرض إلى الموضوع، فكما أنّ العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به، كذلك الأمر يحتاج إلى ما يتعلّق به، وعليه فيكون الأمر متأخّراً رتبةً عن المتعلّق كما هو الحال في العرض بالنسبة إلى موضوعه، فلو أريد في مرحلة الجعل والإنشاء أن يؤخذ الأمر في متعلّقه، لزم كون الأمر في مرتبة المتعلّق، فيصير المتأخّر متقدّماً والمتقدّم متأخّراً، وهما متقابلان، واجتماع المتقابلين محال، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنّ الأمر موقوف على متعلّقه توقّف العرض على معروضه، ولكن لو أخذ الأمر في المتعلّق ـ كما هو المفروض ـ توقّف المتعلّق على الأمر، وهذا هو الدور.

وبهذا يتّضح: أنّ أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر مستحيل في نفسه، وعلى هذا فلابدّ أن يكون الوجوب والحكم مجعولاً على ذات الفعل فقط من دون أخذ قصد الامتثال فيه، وعليه يجب إرجاع الواجب التعبّدي والتوصّلي إلى الملاك ولا يرجع إلى الجعل والحكم.

إذن الوجوب التعبّدي ينصبّ على ذات الفعل، لكنّ ملاك ذلك الوجوب لا يتحقّق إلّا بقصد القربة والامتثال، أمّا ملاك الواجب التوصّلي فيتحقّق بالإتيان بالفعل كيفما كان.

جواب البرهان الأوّل

لكي يتّضح الجواب ينبغي تقديم مقدّمة في الفرق بين المتعلّق والموضوع.

والفرق بين المتعلّق والموضوع: هو أنّ الموضوع متقدّم على الحكم سواء كان في مقام الجعل أو كان في مقام المجعول، لأنّه في مقام الجعل، لابدّ أن يفرض الموضوع ثمّ يرتّب الحكم، فالمولى لا يشرّع وجوب الحجّ إلّا إذا افترض وجود مكلّف مستطيع... فالموضوع متقدّم على الجعل. وكذلك في مقام المجعول والفعليّة، فالموضوع متقدّم أيضاً على المجعول، فلا يكون

الحكم فعليّاً إلّا بعد تحقّق الموضوع.

إذن الموضوع متقدّم على الحكم دائماً سواء في عالم الجعل أم في عالم المجعول. ومن الواضح: أنّ الواجب لا يدعو إلى إيجاد الموضوع، وإنّما يؤخذ الموضوع مفروض الوجود، كما لو قال: إذا استطاع المكلّف، فيجب عليه الحجّ.

أمّا المتعلّق وهو نفس فعل الحجّ، فلابدّ أن يتصوّر المولى المتعلّق ثمّ يقول: يجب الحجّ، إذن في مقام الجعل يكون المتعلّق متقدّماً؛ لأنّه في مقام الجعل لابدّ أن يتصوّر المولى الموضوع والمتعلّق ثمّ يجعل الحكم.

أمّا في الوجود الخارجي فمن الواضح أنّ المتعلّق ـ وهو نفس فعل الحجّ ـ متأخّر على موضوعه.

وكذلك الحال في وجوب الصوم مثلاً، فإنّ موضوعه هو المكلّف غير المسافر، وغير المريض، وهلّ عليه هلال شهر رمضان، فإذا تحقّق الموضوع صار وجوب الصوم فعليّاً، وعليه لا يكون وجوب الصوم فعليّاً إلّا إذا وجد موضوعه وهو المكلّف، غير مسافر....

أمّا متعلّق وجوب الصوم فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجة لتوجّه الوجوب إليه، فهو متأخّر عن الحكم.

والحاصل: أنّ الموضوع متقدّم على الحكم دائماً سواء في عالم الجعل أم في عالم المجعول. أمّا المتعلّق، وهو نفس فعل الحجّ، فلابدّ أن يتصوّر المولى المتعلّق ثمّ يقول: يجب الحجّ، إذن في مقام الجعل يكون المتعلّق متقدّماً؛ لأنّه في مقام الجعل لابدّ أن يتصوّر المولى الموضوع والمتعلّق ثمّ يجعل الحكم.

أمّا في الوجود الخارجي فمن الواضح يكون المتعلّق ـ وهو نفس فعل الحجّ ـ متأخّراً عن الحكم.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ إشكال الدور (وهو توقّف الشيء على نفسه) إنّما يتحقّق إذا كان الشيء الواحد متقدّماً ومتأخّراً على نفسه، أو كان وجود الشيء

علّة ومعلولاً مع توفّر سائر الشرائط؛ من قبيل وحدة الحمل ووحدة الموضوع ووحدة الجهة... أمّا إذا اختلفت هذه الحيثيّات فلا يلزم الدور.

وفي المقام نقول: لا يلزم الدور؛ لأنّ أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر لا يلزم منه أن يكون قصد الامتثال متقدّماً ومتأخّراً في آن واحد، وذلك لأنّ قصد الامتثال يكون متأخّراً بوجوده الخارجي، بمعنى أنّ المكلّف لا يمكنه قصد امتثال الأمر للصلاة في الخارج إلّا إذا كان الأمر بالصلاة موجوداً، وإلّا فأيّ شيء قصد امتثاله؟

إذن يكون قصد الامتثال متأخّراً عن الأمر في الوجود الخارجي.

أمّا كون قصد الامتثال متقدّماً على الأمر فهو في عالم الجعل والتشريع؛ لما تقدّم في المقدّمة آنفة الذكر أنّ المولى حينما يريد أن يجعل الأمر على شيء، فلابدّ أن يتصوّر الموضوع والمتعلّق، وكذلك يتصوّر قصد امتثال الأمر فيما لو أراد المولى أن يأخذ قصد الامتثال قيداً أو جزءاً في الأمر.

والنتيجة: لا يلزم الدور من أخذ قصد امتثال الأمر قيداً أو جزءاً في الأمر؛ لعدم لزوم توقّف الشيء على نفسه الذي هو ملاك الدور؛ لأنّ قصد امتثال الأمر متقدّم بوجوده التصوّري في عالم الجعل والتشريع، أمّا في العالم الخارجي فإنّ قصد امتثال الأمر متأخّر عن الأمر، وعلى هذا فالجهة مختلفة، فلا يلزم توقّف الشيء على نفسه.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ البرهان المتقدّم الذي يثبت لزوم الدور فيما لو أخذ قصد امتثال الأمر في الأمر يتضمّن وجود مغالطة في الاستدلال، وهذه المغالطة هي الخلط بين الموضوع والمتعلّق والجعل والمجعول؛ وذلك لأنّ قصد امتثال الأمر حينما أخذ قيداً في متعلّق الأمر، فإنّ صاحب هذا البرهان تخيّل أنّ قصد امتثال الأمر يكون داخلاً في الموضوع.

وبما أنّ الموضوع إذا تحقّق في الخارج يكون المجعول فعليّاً، فيلزم ـ على

ضوء تخيّله ـ أنّ قصد امتثال الأمر بوجوده الخارجي متقدّم على الأمر، ومتأخّر عنه. فيلزم الدور؛ لأنّ تحقّق قصد الامتثال في الخارج يتوقّف على وجود الأمر، فيكون قصد الامتثال متأخّراً عن الأمر، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية لو كان قصد الامتثال مأخوذاً في المتعلّق الذي هو نفس الموضوع بحسب تخيّله، فحينئذٍ يلزم أن يكون قصد الامتثال متقدّماً على الأمر الفعلي، فيلزم الدور.

ولكن بالتمييز بين المتعلّق والموضوع بالنحو المتقدّم والتمييز بين الجعل والمجعول، وأنّ الجعل منوط بتصوّر الموضوع والمتعلّق، وأنّ المجعول منوط بتحقّق الموضوع خارجاً، عندئذٍ تتّضح هذه المغالطة بشكل واضح، ويرتفع هذا الإشكال، لأنّ الامتثال متأخّر عن الأمر بوجوده الخارجي، ومتقدّم على الأمر بوجوده التصوّري، وعلى هذا فلو أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، يلزم تقدّمه على الأمر لكن بوجوده التصوّري لا بوجوده الخارجي، فلا يلزم الدور.

البرهان الثاني

هذا البرهان ذكره صاحب الكفاية، بقوله: ›إنّ الأمر بالفعل المقيّد أو المركّب من ذات الفعل وقصد الأمر لا يمكن أن يكون داعياً للإتيان بالفعل بقصد الأمر؛ لأنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، والفعل لا يكون مأموراً به، فلا يمكن الإتيان به بقصد الأمر‹[1].

وقد ذكر السيّد الشهيد بيانين لهذا البرهان:

البيان الأوّل: للمحقّق الأصفهاني

ويمكن تقريبه بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: المراد من قصد امتثال الأمر هو محرّكيّة الأمر، فإنّ قصد

---

(١) المصدر السابق: ص٧٣.

امتثال الأمر بالصلاة يعني أنّ المحرّك إلى الصلاة هو الأمر بها. إذن معنى قصد امتثال الأمر هو محرّكيّة الأمر، يعني: ائتِ بالمتعلّق بقصد امتثال الأمر، إذن المقدّمة الأولى قصد امتثال الأمر عبارة أخرى عن محرّكيّة الأمر.

المقدّمة الثانية: كلّ أمرٍ يدعو إلى إيجاد متعلّقه، فالأمر بالصلاة يدعو إلى إيجاد متعلّقه وهو الصلاة خارجاً.

النتيجة: إذا فرضنا أنّ المتعلّق قد أُخذ فيه قصد امتثال الأمر فهذا يعني أنّه أخذ في المتعلّق محرّكيّة الأمر، فيلزم أن يكون الأمر يحرّك نحو محرّكيّة الأمر، وهذا معناه: أنّ الأمر يحرّك نحو المحرّكيّة، أي يكون الأمر بالصلاة محرّكاً نحو محرّكيّة نفسه وهو مستحيل؛ لأنّ الأمر لا يدعو إلى نفسه ولا يحرّك نحو محرّكيّته، وإنّما هو يدعو ويحرّك نحو متعلّقه أي الفعل.

وعلى هذا الأساس فإنّ أخذ قصد الامتثال في المتعلّق يلزم أن يكون الأمر يحرّك نحو محرّكيّته وهو غير معقول؛ لأنّ المعقول هو أن يكون التحريك نحو إيجاد الفعل، وليس التحريك إلى محرّكيّة نفسه.

وهو ما ذكره المحقّق الأصفهاني بقوله: «التحقيق في خصوص المقام أنّ الإنشاء حيث إنّه بداعي جعل الداعي جعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليّة الشيء لعلّيّة نفسه، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكيّة نفسه وهو كعلّيّة الشيء لنفسه»[1].

البيان الثاني: للمحقّق النائيني

وحاصله: إنّ كلّ أمرٍ، يدعو إلى إيجاد متعلّقه، ومتعلّقه على قسمين: تارة أنّ المتعلّق هو ذات الفعل، فالأمر يدعو إلى إيجاد ذات الفعل، وأخرى أنّ الأمر يدعو إلى ذات الفعل مع قصد امتثال الأمر وهذا غير معقول؛ لأنّه

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٢٢٨.

تكليف بغير المقدور، والسبب في كونه غير مقدور هو لأنّ قصد امتثال الأمر إذا كان دخيلاً في متعلّق الأمر، فإذا أراد المكلّف أن يتحرّك نحو إيجاد متعلّق الأمر فلابدّ أن يتحرّك نحو هذا القصد أيضاً، أي لابدّ أن يقصد المكلّف شيئين: الأوّل ذات الفعل، والثاني قصد امتثال الأمر؛ لأنّ المفروض كون قصد الامتثال دخيلاً في المتعلّق، وهذا يعني عدم قدرة المكلّف على الإتيان بذات الفعل، لأنّ ذات الفعل ليس هو المتعلّق للأمر؛ لأنّ الأمر بحسب الفرض تعلّق بذات الفعل منضمّاً إليه قصد الامتثال.

ببيان آخر: المكلّف لا يستطيع أن يقصد امتثال الأمر إلّا بالإتيان بما تعلّق به الأمر، ومن الواضح أنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل المقيّد بقصد الامتثال، أي الصلاة المقيّدة بقصد امتثال أمرها، فيلزم أنّ الأمر بالصلاة لم يتعلّق بذات الصلاة، وإنّما تعلّق بالصلاة المقيّدة بقصد امتثال أمرها، فإذا أتى المكلّف بالصلاة بقصد امتثال أمرها، يلزم تعلّق قصد الامتثال بقصد الامتثال، وهو يعني توقّف الشيء على نفسه وهو مستحيل.

وبهذا يتّضح: عدم إمكان أخذ قصد الامتثال قيداً في متعلّق الأمر.

جواب البرهان الثاني

أجاب مشهور المحقّقين على هذا البرهان بأنّ الأمر إذا كان متعلّقاً بالصلاة وبقصد امتثالها، فهذا يعني أنّ المتعلّق ـ وهو الصلاة ـ مركّب من جزئين هما الصلاة وقصد امتثالها، وإذا كان المتعلّق مركّب من جزئين، فهذا يعني أنّ الأمر ينحلّ إلى أمرين ضمنيّين:

الأوّل: الأمر الضمنيّ بذات الفعل ـ أي ذات الصلاة ـ.

الثاني: الأمر الضمنيّ بقصد امتثال الأمر أي بقصد امتثال الأمر بالصلاة.

وعلى هذا يجب على المكلّف الإتيان بكلا الأمرين، أي الإتيان بذات الفعل أو بذات المقيّد، والإتيان بالتقيّد، بمعنى أنّ ذلك الفعل ـ الصلاة ـ

متقيّد بقصد الامتثال.

وبهذا يندفع البيانان المتقدّمان:

أمّا اندفاع البيان الأوّل ـ الذي يقول: إنّ أخذ قصد امتثال الأمر يلزم أن يكون الأمر محرّكاً نحو نفسه لا نحو متعلّقه ـ فجوابه: أنّ الذي يلزم المحال هو محرّكيّة الأمر نحو محرّكيّته بنفس هذا الأمر، أمّا إذا كانت محرّكيّة الأمر تحرّك نحو محرّكيّة أمر غيره فلا محذور فيها.

ومحلّ كلامنا هو أنّ الأمر الضمنيّ الثاني وإن كان متعلّقاً بقصد امتثال الأمر، إلّا أنّه متعلّق بقصد امتثال الأمر الضمنيّ الأوّل وهو ذات الفعل ـ أي ذات الصلاة ـ وهو لا يحرّك نحو محرّكيّة نفسه.

أمّا الأمر الضمنيّ الأوّل - المتعلّق بذات الفعل أي الصلاة ـ فهو يحرّك نحو متعلّقه وهو الفعل.

وأمّا على البيان الثاني ـ الذي يقول بأنّ أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر يلزم منه عدم قدرة المكلّف على الإتيان بذات الفعل ـ فجوابه: أنّنا نسلّم أنّ قصد الامتثال وهو الأمر الضمنيّ الثاني يدعو إلى قصد امتثال الأمر الضمنيّ الأوّل ـ وهو ذات الصلاة ـ ولا يدعو إلى قصد امتثاله نفسه، فلا يلزم الإتيان بالصلاة المقيّدة بقصد الامتثال، لكي يقال: إنّ المكلّف غير قادر على الإتيان بذات الفعل.

بعبارة أخرى: بما أنّ قصد امتثال الأمر مأمور به بأمرٍ ضمنيٍّ مستقلٍّ عن الأمر الضمنيّ الأوّل، والأمر الضمنيّ الثاني يدعو إلى امتثال الأمر الضمنيّ الأوّل وهو ذات الصلاة، فامتثال الأمر الأوّل وإن كان موقوفاً على الأمر الثاني، إلّا أنّ الأمر الثاني غير متوقّف على الأمر الأوّل؛ لأنّ الأمر الأوّل لا يدعو ولا يحرّك إلّا إلى متعلّقه وهو الفعل فقط. نعم، الأمر الثاني هو الذي يدعو إلى أن يكون امتثال الأمر الأوّل بقصد الامتثال، فلا يتوقّف على الأمر

الأوّل، وعليه فلا يلزم تعلّق قصد الامتثال بقصد الامتثال، وتوقّف الشيء على نفسه.

وهذا ما ذكره المحقّق العراقي بقوله: >إنّما يرد هذا الإشكال بناءً على عدم انحلال الأمر بالمقيّد إلى أمرين ضمنيّين وإلّا فبناء على انحلاله ذهناً يكون حاله حال الأمرين المستقلّين، فكما أنّه لا يرد هذا المحذور في صورة الالتزام بتعدّد الأمر فأمكن تعلّق أحد الأمرين بذات المقيّد والآخر بقيد الدعوة الراجع إلى داعويته لإتيان المقيّد عن دعوة الأمر المتعلّق به بلا كلام، كذلك بناءً على الانحلال، لأنّ لازم انحلال الأمر بالمقيّد إنّما هو تعلّق أمر ضمنيّ بذات المقيّد وتعلّق أمر ضمنيّ آخر إلى قيد الدعوة كما في صورة استقلال الأمرين، فكأنّ الأمر المتعلّق بالدعوة داعياً إلى إيجاد ذات المقيّد عن داعي الأمر الضمنيّ المتعلّق به، ومعه لا يلزم محذور داعويّة الأمر إلى دعوة شخصه، كما هو واضح.

وحينئذٍ فإذا لم تكن الدعوة المأخوذة قيداً أو جزءاً كذات المقيّد تعبّديّة محتاجة إلى قصد الامتثال بل كانت توصّليّة صرفة، فبإتيان ذات الصلاة عن دعوة الأمر الضمنيّ المتعلّق بها يتحقّق المقيّد والمأمور به أيضاً، فيرتفع به محذور عدم تمكّن المكلّف من الامتثال أيضاً، كما ادّعي من عدم قدرة المكلّف على الإتيان بالذات المقيّدة بالدعوة بداعي الأمر لأنّ المقدور منه إنّما هو الإتيان بذات المقيّد بداعي أمرها إذ نقول: بأنّ الإتيان بالذات المقيّدة بالدعوة بمكان من المقدوريّة للمكلّف بلحاظ أنّ الآتي بذات المقيّد بداعي أمرها كان آتياً بالدعوة أيضاً نظراً إلى توصّليّتها وتحقّقها بنفس الإتيان بذات المقيّد بداعي أمرها<[1].

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص١٩٠ ـ ١٩١.

البرهان الثالث

لكي يتّضح هذا البرهان ينبغي أن نستذكر عدداً من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: المكلّف مسؤول عن تحصيل مقدّمات الواجب دون الوجوب. وهذا ما تقدّم في الأبحاث السابقة من أنّ الشروط أو المقدّمات تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: شروط الوجوب: وهي التي تكون راجعة إلى نفس الوجوب، من قبيل الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

والقسم الآخر: الشروط أو المقدّمات التي ترجع إلى نفس الواجب، من قبيل الوضوء بالنسبة إلى الصلاة أو السفر إلى الميقات.

وتقدّم أيضاً: أنّ المكلّف غير مسؤول عن تحصيل مقدّمات الوجوب كالاستطاعة للحجّ، لأنّه قبل حصول الاستطاعة لا يوجد وجوب فعليّ على المكلّف يبعث إلى تحصيل الاستطاعة، وبعد تحقّق الاستطاعة، فلا معنى لبعث الوجوب للمكلّف لتحصيلها، لأنّ الاستطاعة حاصلة، والبعث تحصيلها يكون لغواً، لأنّه تحصيل حاصل.

أمّا مقدّمات الواجب، فالمكلّف مسؤول عن تحصيلها، فيجب على المكلّف تحصيل الوضوء للصلاة إذا دخل وقتها، لأنّ وجوب الصلاة غير مشروط بتحقّق الوضوء، بل يكون وجوب الصلاة فعليّاً بمجرّد دخول الوقت، ولا ربط له بالوضوء.

المقدّمة الثانية: القيود غير الاختياريّة من قيود الوجوب دون الواجب.

تقدّم أيضاً: أنّ القيد إذا كان غير اختياريّ، لابدّ أن يرجع إلى الوجوب دون الواجب، وذلك لأنّه إذا كان القيد غير الاختياريّ راجعاً إلى الواجب، فيلزم على المكلّف تحصيله، كما تقدّم في المقدّمة الأولى، ومن الواضح أن إلزام المكلّف بتحصيل القيد غير الاختياريّ باطل، لأنّه تكليف بغير المقدور وهو

باطل كما هو واضح.

المقدّمة الثالثة: المراد من المتعلّق والموضوع.

تقدّم أيضاً: أنّ الوجوب لا يدعو إلى إيجاد الموضوع، وإنّما يؤخذ الموضوع مفروض الوجود، كما لو قال: إذا استطاع المكلّف، فيجب عليه الحجّ، فلا يجب على المكلّف تحصيل الاستطاعة.

أمّا المتعلّق، فتقدّم أيضاً: أنّ الوجوب إذا صار فعليّاً، فهو يبعث ويدعو المكلّف إلى إيجاد المتعلّق أو تركه، فوجوب الصلاة إذا صار فعليّاً، فيجب حينئذٍ إيجاد المتعلّق وهو فعل الصلاة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات نقول: إنّ أخذ قصد امتثال الأمر قيداً أو جزءاً في متعلّق الأمر ـ أي أخذ متعلّق الأمر قيداً في الواجب ـ يلزم أخذ متعلّق الأمر في الموضوع، وهو باطل، وذلك لأنّ الأمر يدعو إلى إيجاد متعلّقه، لأنّ الوجوب والأمر يدعو إلى إيجاد متعلّقه، فيلزم أن يكون الأمر والوجوب داعياً إلى إيجاد قصد امتثال الأمر. وحيث إنّ قصد امتثال الأمر لا يمكن أن يتحقّق إلّا بعد ثبوت الأمر، بحيث إنّ الأمر يوجد أوّلاً ثمّ يقصد امتثاله، فهذا معناه أنّ الأمر والوجوب يكون داعياً إلى إيجاد الأمر أوّلاً وإلى قصده بعد وجوده ثانياً، وحيث إنّ الأمر قيد غير اختياريّ، لأنّه من فعل المولى وليس من فعل المكلّف، وعليه لابدّ من أخذه قيداً للوجوب، وهذا يعني أخذ الأمر في موضوع نفس الأمر، وهو دور محال.

بعبارة أخرى: إنّ قصد الأمر لو أخذ في متعلّق الأمر، يلزم أن يكون المتعلّق مقيّداً بوجود الأمر، وحيث إنّ الأمر ليس قيداً اختياريّاً، لأنّ الأمر من فعل المولى لا من فعل المكلّف، فلابدّ أن يكون قيداً في الوجوب، وعليه يكون الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ مقيّداً بوجود الأمر بالصلاة، وهو دور.

وهذا ما ذكر المحقّق النائيني بقوله: «لو أخذ قصد امتثال الأمر قيداً

للمأمور به فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء. وهذا ما ذكرناه من لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

بعبارة واضحة: كلّ أمر اختياريّ أو غير اختياريّ أخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع، وحيث إنّ متعلّق المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس الأمر، فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده، وهو بعينه محذور الدور.

وأمّا في مقام الفعليّة فلأنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه، أعني: متعلّقات متعلّق التكليف وحيث إنّ المفروض أنّ نفسه هو الموضوع لنفسه ومتعلّق متعلّقه، فتتوقّف فعليّته على فعليّة نفسه، ولازمه تقدّم فعليّته على فعليّته.

وأمّا في مقام الامتثال فلأنّ قصد الامتثال متأخّر عن إتيان تمام أجزاء المأمور به وقيوده طبعاً، فإنّ قصد الامتثال إنّما يكون بها، وحيث إنّا فرضنا من جملة الأجزاء والقيود نفس قصد الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الأمر، فلابدّ وأن يكون المكلّف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه»[1].

مناقشة السيّد الخوئي للبرهان الثالث

إنّ ما تقدّم في المقدّمة الثانية من أنّ القيد إذا كان غير اختياريّ، لابدّ أن يرجع إلى الوجوب دون الواجب، فهي وإن كانت قاعدة تامّة، إلّا أنّه ليس كلّما كان القيد غير اختياريّ يلزم إرجاعه إلى الوجوب، بل في بعض الحالات لا يجب إرجاع القيد غير الاختياريّ إلى الوجوب، السبب في ذلك هو أنّ

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٠٧ـ١٠٨.

القيد غير الاختياريّ على نحوين:

النحو الأوّل: أن لا يكون القيد غير الاختياريّ حاصلاً بمجرّد الجعل الشرعيّ، أي: لا يكون حاصلاً بنفس الأمر، ففي هذا النحو يكون الأمر داعياً إلى إيجاد ذلك القيد غير الاختياريّ، وبما أنّه دخيل في المتعلّق وقيد له، وحيث إنّ هذا القيد غير اختياريّ للمكلّف، فيكون إلزامه بإيجاده تكليفاً بغير المقدور وهو محال، ولذلك كان لابدّ من إرجاعه إلى قيود الموضوع أي أخذه قيداً وشرطاً للوجوب نفسه، وحينئذٍ لا يكون الوجوب داعياً لإيجاده وتحصيله؛ لأنّ الوجوب لا يدعو إلى تحصيل وإيجاد قيود موضوعه، لأنّها فوق الوجوب، وفي هذا النحو يجب إرجاع القيد غير الاختياريّ إلى أن يكون من قيود الوجوب، من قبيل قيد الزوال لصلاة الظهر ـ مثلاً ـ فإنّ قيد الزوال غير اختياريّ، فلابدّ من إرجاعه إلى قيود الموضوع، أي يكون من قيود الوجوب أيضاً، ولذلك لا يكون الوجوب محرّكاً للمكلّف إلى إيجاد الزوال، لأنّ وجوب الصلاة متوقّف على تحقّق الزوال من نفسه، ولو بقي الزوال قيداً للمتعلّق فقط ـ أي للصلاة ـ للزم على المكلّف إيجاد الزوال، مع أنّه ليس باختياره، فيكون تكليفاً بغير المقدور، وهو مستحيل.

النحو الثاني: أن يكون القيد غير الاختياريّ حاصلاً بالجعل الشرعيّ، وفي هذا النحو لا يجب إرجاع القيد غير الاختياريّ المأخوذ في المتعلّق إلى الموضوع، أي: لا يجب أخذه قيداً للوجوب؛ وذلك لأنّه لمّا كان القيد غير الاختياريّ يحصل ويتحقّق بنفس إنشاء الأمر، فلا محذور في أن يبقى من قيود المتعلّق؛ وذلك لأنّ الوجوب يحرّك نحو إيجاد القيد إذا كان ذلك القيد غير حاصل، وحيث إنّ المفروض أنّ هذا النحو من القيود غير الاختياريّة يحصل مع إنشاء الوجوب، فعلى هذا يكون تحريك الوجوب نحوه تحصيلاً للحاصل.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ الأمر وإن لزم أن يكون قيداً للواجب فيما إذا

أخذ قصد امتثال الأمر قيداً في متعلّق الأمر، وأنّه ـ الأمر ـ قيدٌ غير اختياريّ للمكلّف، لأنّه من فعل المولى لا من فعل المكلّف، إلّا أنّه مع ذلك لا يجب إرجاعه إلى قيود الموضوع ـ أي إلى قيود الوجوب ـ وذلك لأنّ الأمر يحصل بنفس إنشاء الوجوب، أي: أنّ الأمر ينوجد بنفس إنشاء الوجوب، وما دام كذلك فلا معنى لإرجاعه إلى قيود الوجوب.

بعبارة أخرى: إنّ القيد غير الاختياريّ إذا أُخذ في المتعلّق أي الواجب، فلابدّ من إرجاعه إلى موضوع الوجوب، إلّا أنّ هذا يتمّ فيما إذا لم يكن القيد غير الاختياريّ مضمون التحقّق والوجود بمجرّد جعل وإنشاء الأمر، كما هو الحال في سائر القيود غير الاختياريّة كالزوال ونحوه.

أمّا إذا كان القيد غير الاختياريّ مضمون الحصول بمجرّد جعل وإنشاء الأمر، ففي هذه الحالة لا يجب أخذه في موضوع الوجوب، مضافاً إلى أخذه في المتعلّق، بل يمكن أن يبقى من قيود المتعلّق فقط، ولا يلزم من ذلك التكليف بغير المقدور؛ وذلك لأنّ الوجوب لن يدعو ولن يحرّك إلى إيجاد هذا القيد؛ لأنّه حاصل بمجرّد جعل وإنشاء الأمر، وعلى هذا لا معنى لتحريك الوجوب نحو إيجاد ذلك القيد، لأنّه تحصيل حاصل.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الأمر يوجد ويتحقّق بمجرّد جعله وتشريعه، وعليه فإنّ أخذ قصد امتثاله قيداً في المتعلّق لا يعني أنّ الوجوب يحرّك المكلّف نحو إيجاد ذلك القيد؛ لأنّه حاصل من نفسه مع الأمر.

وهذا ما ذكره السيّد الخوئي بقوله: «إنّ الأمر وإن كان خارجاً عن قدرة المكلّف واختياره، حيث إنّه فعلٌ اختياريٌّ للمولى، كما أنّه لا يمكن للمكلّف الإتيان بشيء بقصده بدون فرض تحقّقه ووجوده، إلّا أنّ كلّ ذلك لا يستدعي أخذه مفروض الوجود. والوجه في ذلك: أنّ المعتبر في صحّة التكاليف إنّما هو قدرة المكلّف على الإتيان بمتعلّقاتها بكافة الأجزاء والشرائط في مرحلة الامتثال،

وإن كان عاجزاً وغير قادر في مرحلة الجعل. وعلى هذا الضوء فالمكلّف وإن لم يكن قادراً على الإتيان بالصلاة ـ مثلاً ـ بداعي أمرها وبقصده قبل إنشائه وجعله، ولكنّه قادر على الإتيان بها كذلك بعد جعله وإنشائه وقد عرفت كفاية ذلك، وعدم المقتضى لاعتبار القدرة من حين الجعل، وعليه فلا مانع من تعلّق التكليف بالصلاة مع قصد أمرها، لفرض تمكّن المكلّف من الإتيان بها كذلك في مقام الامتثال، فإذن لا ملزم لأخذه مفروض الوجود، فإنّ الملزم لأخذه كذلك هو لزوم التكليف بالمحال، وهو غير لازم في المقام. ومن هنا يظهر: أنّ الأمر يمتاز عن بقيّة القيود غير الاختياريّة في نقطة، وهي: أنّه يوجد بنفس الإنشاء والجعل دون غيره، ولأجله: لا موجب لأخذه مفروض الوجود.

فالنتيجة: هي أنّه لا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلّقه شيءٌ من المحذورين السابقين؛ حيث إنّ كليهما يرتكز على نقطةٍ واحدة وهي أخذ الأمر مفروض الوجود في مقام الإنشاء، وبانتفاء تلك النقطة انتفى المحذوران‹[1].

وبهذا ينتهي الحديث عن البراهين التي ادّعيت لإثبات الاستحالة مع بعض التعليق عليها[2].

تعليق على النصّ

• قوله + : ›**والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين**‹، أي أنّ البحث ليس في أصل وجود الواجب التعبّدي والتوصّلي، وإنّما البحث في الفرق بينهما، وهو من البحوث التحليليّة.

• قوله + : ›**ومنشأ هذا الكلام**‹، يعني السبب الذي على أساسه أرجعنا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادى): ج٢ ص١٦١.

(٢) هناك براهين أخرى لاستحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، نتعرض لها ولمناقشاتها في البحوث التفصيلية في آخر البحث.

الفرق بين التوصّلي والتعبّدي إلى عالم الملاك وليس إلى عالم المتعلّق، هو احتمال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر، فإن ثبتت هذه الاستحالة تعيّن إرجاع الاختلاف بين التعبّدي والتوصّلي إلى الملاك لا إلى المتعلّق.

• قوله + : ›**الأوّل: أنّ قصد امتثال الأمر متأخّر رتبة عن الأمر لتفرّعه عليه**‹ أي لتفرّع قصد امتثال الأمر على الأمر، وهذا واضح.

• قوله + : ›**فلو أخذ قيداً أو جزءاً في متعلّق الأمر**‹: المراد بالقيد هو الشرط، لأنّ الوجوب قد يكون متعلّقاً بالصلاة فقط، ففي هذه الحالة يكون قصد الامتثال شرطاً للمتعلّق، وقد يكون الوجوب متعلّقاً بالصلاة وبقصد الامتثال ففي هذه الحالة يكون قصد الامتثال جزءاً.

• قوله + : ›**لا عنوانه وتصوّر مفهومه**‹ (تصوّر مفهومه) معطوف على (عنوانه).

• قوله + : ›**فلو أخذ ـ قصد امتثال ـ الأمر قيداً أو جزءاً في متعلّق الأمر والوجوب**‹ الواو في ›والوجوب‹ عطف تفسيريّ؛ لأنّه قلنا: إنّ الأمر هو الوجوب.

• قوله + : ›**لكان**‹ قصد امتثال الأمر ›**داخلاً في معرض الأمر ضمناً**‹، أي: لكان معروضاً، والأمر هو العارض، ومن الواضح أنّ المعروض هو المتقدّم، كما يتقدّم الموصوف على الصفة.

• قوله + :›**ويكون الوجوب الفعلي تابعاً لوجوده**‹ أي لوجود الموضوع ومنه المتعلّق.

• قوله + : ›**بينما وجوده متفرّع على الوجوب**‹ المراد من هذا الوجوب هو فعليّة المجعول وليس الجعل.

• قوله + : ›**ونحن قد ميّزنا سابقاً بين المتعلّق والموضوع**‹ كما في الحلقة الأولى.

• قوله + : ›**فلا يمكن للمكلّف أن يقصد الامتثال بذات الفعل**‹: أي لابدّ أن يقصد الامتثال بالفعل المقيّد بقصد الامتثال، لأنّه يلزم تعلّق قصد الامتثال بقصد الامتثال، أي لازمه تعلّق الشيء بنفسه ومحرّكيّة الشيء نحو محرّكيّة نفسه وهو باطل.

• قوله + : ›**وإن شئت قلت إنّ قصد امتثال الأمر...**‹ هذا نفس البيان لا أنّه بيانٌ ثالث كما ذهب إليه البعض، ولذا ذكر السيّد الشهيد + جواباً عن البيان الأوّل والثاني دون الثالث.

• قوله + : ›**وحيث إنّه غير اختياريّ فلابدّ من أخذه قيداً في موضوع الوجوب**‹: كما تقدّم ذلك من أنّ القيود غير الاختياريّة ترجع إلى الموضوع، وبعبارة أخرى: تكون من شرائط الوجوب.

• قوله + : ›**لكان محرّكاً نحو المقيّد وهو يساوق التحريك نحو القيد**‹؛ لأنّ المقيّد مؤلّف من أشياء ثلاثة، وهي: ذات المقيّد والتقييد والقيد، لذا يكون التحريك نحو المقيّد تحريكاً إلى مجموع هذه الثلاثة التي من جملتها القيد.

• قوله + : ›**وفي هذه الحالة لا يحرّك إلّا إلى التقيّد وذات المقيّد**‹. مراده من الحالة: هي حالة أخذ القيد في الموضوع، أي: أنّه في حالة أخذ القيد شرطاً في الوجوب لا يكون الوجوب محرّكاً نحو القيد؛ لأنّ الوجوب يحدث بعد حصول القيد، ولذا يكون الوجوب محرّكاً نحو ذات المقيّد ـ أي نحو الإتيان بالصلاة مثلاً ـ ونحو التقييد، أي نحو الإتيان بصلاة الظهر مثلاً بعد الزوال وعدم تأخيرها إلى ما بعد الغروب.

• قوله + : ›**فلن يحرّك الأمر نحو القيد لأنّه موجودٌ بنفس وجوده**‹. أي: أنّ القيد موجودٌ بنفس وجود هذا الجعل.

(١٨١)

ثمرة البحث في الواجب التوصّلي والتعبّدي

١. في حالة الشكّ في التوصّلي أو التعبّدي من جهة الأصل اللفظي

٢. في حالة الشكّ في التوصّلي أو التعبّدي من جهة الأصل العملي

- بحوث إضافيّة

١. معاني الواجب التوصّلي والتعبّدي

٢. تفصيل البحث في أدلّة استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر

٣. هل يمكن أخذ سائر الدواعي؟

٤. طريقٌ ثالث لتقييد المتعلّق

٥. طريقٌ رابع لتقييد المتعلّق وهو تعدّد الأمر

٦. طريق خامس لتقييد المتعلّق وهو لصاحب الكفاية

٧. الطريق السادس وهو للسيّد الشهيد

وثمرةُ هذا البحثِ أنّ الاختلافَ بينَ القسمينِ إذا كانَ مردُّه إلى عالمِ الحكم، فبالإمكانِ عندَ الشكِّ في كونِ الواجبِ تعبّديّاً أو توصّليّاً، التمسّكُ بإطلاقِ دليلِ الواجب، لنفي دخلِ قصدِ الامتثالِ في متعلّقِ الوجوب ـ كما هو الحالُ في كلِّ القيودِ المحتملة ـ فتثبتْ التوصّليّة.

وأمّا إذا كانَ مردُّه إلى عالمِ الملاكِ بسببِ استحالةِ أخذِ القصدِ المذكورِ في متعلّقِ الأمر، فلا يمكنُ التمسّكُ بالإطلاقِ المذكورِ لإثباتِ التوصّليّة، لأنّ التوصّليّةَ لا تثبتُ حينئذٍ إلّا بإثباتِ عدمِ دخلِ قصدِ الامتثالِ في الملاك، وهذا ما لا يمكنُ إثباتُه بدليلِ الأمر، لا مباشرةً، لأنّ مفادَ الدليلِ هو الأمرُ لا الملاك، ولا بصورةٍ غيرِ مباشرةٍ عن طريقِ إثباتِ الإطلاقِ في متعلّقِ الأمر، لأنّ الإطلاقَ في متعلّقِ الأمرِ إنّما يكشفُ عن الإطلاقِ في متعلّقِ الملاكِ إذا كانَ بإمكانِ المولى أن يأمرَ بالمقيّدِ فلم يفعل، والمفروضُ هنا عدمُ الإمكان.

وقد تُذكرُ ثمرةٌ أخرى في مجالِ الأصلِ العملي عند الشكِّ في التعبّديّةِ وعدمِ قيامِ الدليل، وهي أنّ هذا الشكَّ مجرىً للبراءةِ إذا كانَ قصدُ الامتثالِ ممّا يُؤخذُ في الواجبِ على تقديرِ اعتبارِه، إذ يدخلُ في كبرى دورانِ الواجبِ بينَ الأقلِّ والأكثر، ومجرىً لأصالةِ الاشتغالِ إذا كانَ قصدُ الامتثالِ ممّا لا يُؤخذُ كذلك؛ إذ لا شكَّ في وجوبِ شيءٍ شرعاً، وإنّما الشكُّ في سقوطِ الواجبِ المفروغِ عن ثبوتِه.

الشرح

تترتّب ثمرة هذا البحث على أساس الفرق بين الواجب التعبّدي والواجب التوصّلي من جهة أنّ هذا الفرق هل يرجع إلى الحكم أم إلى الملاك، ويمكن بيان هذه الثمرة في موردين:

المورد الأوّل: حالة الشكّ في التوصّلي أو التعبّدي من جهة الأصل اللفظي

في حالة الشكّ في كون الواجب توصّليّاً أم تعبّديّاً بلحاظ الأصل اللفظي، تكون لدينا حالتان:

الحالة الأولى: البناء على إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر

الحالة الثانية: البناء على عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر.

أمّا الحالة الأولى: وهي البناء على إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، فحينئذٍ يرجع الاختلاف بين الواجب التوصّليّ والتعبّديّ إلى الحكم، فيكون الحكم إمّا مقيّداً وإمّا مطلقاً، وفي هذه الحالة إذا شككنا في واجب معيّن كالصدقة هل هو واجب تعبّديّ أي يجب فيه قصد القربة أم أنّه توصّليّ لا يجب فيه قصد القربة، فيمكن التمسّك بالإطلاق ومقدّمات الحكمة لنفي كونه واجباً تعبّديّاً وإثبات أنّه واجبٌ توصّلي؛ وذلك لأنّ التعبّد يحتاج إلى تقييد الحكم والأمر بقصد الامتثال، وبما أنّه لم يقيّد الحكم في لسان الدليل، نكتشف أنّ المولى لا يريد قصد القربة أي لا يريد التعبّديّة وإنّما يريد التوصّليّة فقط؛ إذ لو كان المولى يريد التعبّديّة للزم أن يبيّن القيد الزائد ـ قصد القربة ـ في لسان الدليل، والتقييد بقصد القربة حيث إنّه ممكن بحسب الفرض، فعلى هذا الأساس فإنّ عدم ذكر القيد في الدليل، يكشف عن عدم إرادة المولى له، لأنّه لو كان يريد القيد ولم يقيّد لكان ذلك مخلّاً في بيان وتفهيم مراده، وعليه يتعيّن

القول بأنّ المولى يريد الإطلاق، أي أنّ الواجب توصّليّ لا تعبّديّ. كما هو الحال في كثير من الموارد التي يشكّ فيها في مدخليّة قيد، فلو لم يذكر المولى ذلك القيد، فإنّه يمكن نفيه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة.

الحالة الثانية: البناء على استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر وفي هذه الحالة يرجع الاختلاف بين الواجب التوصّلي والتعبّدي إلى عالم الملاك، فإن كان الملاك مقيّداً بقصد القربة يكون الواجب تعبّديّاً، وإن كان مطلقاً يكون الواجب توصّليّاً.

فإذا شككنا في واجبٍ معيّنٍ هل أنّه توصّليّ أم تعبّديّ، ففي هذه الحالة لا يمكننا إثبات أنّ الواجب توصّليّ أم تعبّديّ على أساس الإطلاق ومقدّمات الحكمة في لسان الدليل؛ وذلك لأنّ إثبات الإطلاق في الملاك لكي يثبت أنّ الواجب توصّليّ لا يكون إلّا بأحد طريقين، وكلاهما باطل.

الطريق الأوّل: أن نثبت إطلاق الملاك من خلال إطلاق الدليل، فإذا كان دليل الحكم مطلقاً كان الملاك مطلقاً أيضاً.

الطريق الثاني: أن نثبت إطلاق الملاك من خلال إطلاق المدلول.

أمّا عدم تماميّة الطريق الأوّل ـ وهو إثبات إطلاق الملاك من خلال إطلاق الدليل ـ فلأنّ إطلاق الدليل يثبت مدلوله المطابقي مباشرة، ومدلول الدليل المطابقي هو الحكم، وعليه يثبت بإطلاق الدليل إطلاق الحكم فقط، دون إطلاق الملاك.

وأمّا عدم تماميّة الطريق الثاني ـ أن نثبت الملاك من خلال إطلاق المدلول ـ فهذا الطريق إنّما ينفع في حالةٍ دون أخرى.

بيان ذلك: إنّ إطلاق الحكم على نحوين:

الأوّل: أن يكو ن إطلاق الحكم مراداً جدّيّاً للمولى بأن يكون الإطلاق هو المراد الواقعيّ للمولى في عالم الثبوت، بحيث كان المولى يتمكّن من التقييد

ولكنّه لم يفعل؛ لأنّ مراده هو الإطلاق.

النحو الثاني: أنّ الإطلاق لا يكون دخيلاً في المراد الجدّي للمولى، أي أنّ الإطلاق ليس هو المراد الجدّي والواقعي في عالم الثبوت، وإنّما أطلق الحكم لأجل استحالة التقييد فقط، وعلى هذا الأساس فقد يكون مراد المولى الواقعي هو التقييد ولكنّه لم يقيّد؛ لعدم تمكّنه من ذلك بسبب استحالة التقييد.

فعلى النحو الأوّل ـ أن يكون إطلاق الحكم مراداً جدّيًا للمولى ـ فيمكن أن نكتشف عن طريق إطلاق الحكم أنّ الملاك مطلق أيضاً وأنّه غير مقيّد بقصد القربة، وحينئذٍ نثبت أنّ الواجب توصّليّ، بتقريب أنّ المولى لو كان يريد التقييد ومع ذلك لم يذكر القيد في الدليل، فسوف يكون ذلك إخلالاً للبيان والتفهيم لمراده.

أمّا على النحو الثاني ـ وهو أنّ الإطلاق غير دخيل في المراد الجدّي للمولى ـ فلا يمكن أن يكتشف من إطلاق الحكم إطلاق الملاك؛ وذلك لأنّ المولى قد يريد التقييد واقعاً، لكنّه لم يذكر القيد بسبب استحالة تقييد الدليل، وعليه فإنّ مجرّد عدم ذكره للقيد لا يكشف عن عدم إرادته لذلك القيد.

ومحلّ كلامنا من النحو الثاني، أي: أنّ المولى لم يقيّد الحكم بقصد امتثال الأمر لأجل استحالة تقييد الدليل بما ذكر من البراهين آنفة الذكر على الاستحالة، وعلى هذا فقد يكون مراد المولى الواقعي الثبوتي هو التقييد، ولكن لم يقيّد لأجل استحالة التقييد، وعلى هذا فلا يمكن أن نثبت إطلاق الملاك من طريق مقدّمات الحكمة وإطلاق الحكم في عالم الإثبات؛ لما ذكرنا من أنّ إطلاق المولى للحكم كان ضروريّاً ومفروضاً عليه بسبب استحالة التقييد.

وعلى هذا الأساس، فلكي نثبت أنّ الواجب هل هو تعبّديّ أم توصّليّ، نحتاج إلى دليل خاصّ غير الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

المورد الثاني: حالة الشكّ في التوصّلي أو التعبّدي من جهة الأصل العملي

إنّنا إذا بنينا على إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر، فهذا يعني أنّ الاختلاف في الواجب التوصّلي والتعبّدي يرجع إلى تقييد الحكم أو إطلاقه، فإذا شككنا في واجب معيّن كصلة الرحم ـ مثلاً ـ هل هو واجب تعبّدي أم توصّلي وفرضنا عدم الدليل اللفظي كالإطلاق ومقدّمات الحكمة، ففي هذه الحالة يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، ويكون المورد من مصاديق كبرى الدوران بين الأقلّ والأكثر والتي يتعيّن فيها الأقلّ، وعليه نثبت أنّ الواجب توصّلي.

بيان ذلك: أنّ كون الواجب تعبّديّاً يعني وجود قيدٍ زائدٍ في الحكم المجعول وهو الإتيان بقصد امتثال الأمر، فيكون الشكّ في كون الواجب تعبّديّاً أو توصّليّاً هو الشكّ في وجوب شيءٍ زائدٍ في الحكم المجعول، وهو وجوب قصد القربة عند صلة الرحم، أمّا إذا كان الواجب توصّليّاً، فهذا يعني عدم وجود أيّ قيدٍ زائدٍ في الحكم المجعول، وعلى هذا الأساس يدور الأمر بين تقييد زائد وبين عدم وجود تقييد زائد، وهذا يرجع إلى الدوران بين وجوبٍ زائدٍ وعدمه، فيكون الشكّ في الوجوب الزائد مجرىً لأصالة البراءة.

وأمّا إذا بنينا على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر، وبنينا على أنّ قصد امتثال الأمر دخيلٌ في الملاك فقط، ففي هذه الحالة يكون المورد من موارد الشكّ في المحصّل وهو مجرى لأصالة الاشتغال فيثبت أنّ الواجب تعبّدي.

وبيان ذلك: لا ريب في ثبوت الوجوب على المكلّف، لأنّه يعلم يقيناً باشتغال ذمّته بالتكليف وهو وجوب صلة الرحم ـ مثلاً ـ فحينما يشكّ في كون هذا الواجب تعبّديّاً أم توصّليّاً، ففي الحقيقة يرجع هذا الشكّ إلى أنّ

الواجب الذي علم باشتغال ذمّته به يقيناً، هل تبرأ ذمّته منه بالإتيان به من دون قصد الامتثال أو لا تبرأ ذمّته منه إلّا مع قصد الامتثال، ومن الواضح أنّ هذا المورد من موارد جريان أصالة الاشتغال، وعليه يجب الإتيان بقصد الامتثال.

بعبارة أخرى: إنّ ملاك هذا الواجب هل يمكن استيفاؤه وتحصيله من دون الإتيان بقصد الامتثال، أم لا يمكن استيفاء وتحصيل الملاك إلّا بالإتيان بقصد الامتثال، ويكون حينئذٍ من الشكّ في المحصّل للملاك، فتجري فيه أصالة الاشتغال؛ لأنّنا نعلم بدخول الملاك في الذمّة، وإنّما الشكّ في تحصيله من دون الإتيان بقصد الامتثال، فلكي يحصل اليقين ببراءة الذمّة من هذا الواجب لابدّ من الإتيان به بقصد الامتثال.

تعليق على النصّ

• قوله + : ›**وقد تذكر ثمرة أخرى**‹ هذه الثمرة لا يقبلها السيّد الشهيد، ولذا عبّر بقوله ›وقد تذكر...‹. والسبب في عدم قبولها: أنّ الشكّ في سقوط الوجوب يكون مجرى لقاعدة الاشتغال، إذا كان احتمال عدم السقوط لأجل احتمال المكلّف بعدم السقوط، من قبيل أن يحتمل المكلّف أنّه لم يأتِ بصلاة الظهر مثلاً، وأمّا في حالة احتمال عدم السقوط ناشئاً من أمرٍ يرجع إلى المولى بحيث يجب على المولى أن يبيّن الواجب، ففي هذه الحالة لا يحكم العقل بجريان أصالة الاشتغال، بل تكون هذه الحالة مجرى لأصالة البراءة، ومحلّ الكلام من قبيل الحالة الثانية؛ وذلك لأنّ احتمال عدم سقوط الوجوب يرجع إلى احتمال مدخليّة قصد الامتثال في الملاك، وحينئذٍ يجب على المولى ذلك، لأنّ مدخليّة قصد الامتثال في الملاك وعدمها، يرجع في بيانها إلى المولى. وقد ذكر السيّد الشهيد ذلك في مباحث الدليل اللفظي.

خلاصة ما تقدّم

• للواجب التعبّدي والتوصّلي معانٍ متعدّدة، والمراد بهما في المقام: أنّ الواجب التعبّدي هو الواجب الذي يشترط فيه نيّة القربة لتحقّق امتثاله، أمّا الواجب التوصّلي فهو الواجب الذي لا يشترط فيه نيّة القربة؛ لكونه غير عبادة بحدّ ذاته، ويحصل امتثاله بأيّ نحو جاء به المكلّف.

• لا إشكال من الناحية الفقهيّة في تقسيم الواجب إلى تعبّديّ وتوصّليّ، لكن وقع الكلام في تحليل الفرق بينهما، فقد يرجع الفرق إلى عالم الجعل والحكم، بمعنى: أنّ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر قد أُخذ قيداً أو جزءاً في متعلّق الوجوب التعبّدي.

• قد يرجع الفرق بينهما إلى عالم الملاك والغرض، بمعنى: أنّ الملاك في الواجب التعبّدي لا يمكن أن يحقّقه الإنسان إلّا بقصد القربة أو قصد الامتثال، والملاك في الواجب التوصّلي يمكن تحصيله وإن لم يكن هناك داعي قصد القربة وقصد امتثال الأمر.

• إذا قلنا باستحالة أخذ قصد القربة أو قصد امتثال الأمر في الجعل والوجوب، ففي هذه الحالة نضطرّ إلى إرجاع الفرق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي إلى الملاك.

• ذكر المصنّف ثلاثة براهين على استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر.

• البرهان الأوّل لزوم الدور؛ لأنَّ قصد امتثال الأمر متأخّر رتبة عن الأمر، فلو أخذ قصد الامتثال قيداً في متعلّق الأمر، لكان داخلاً في معروض الأمر، ومتقدّماً عليه تقدّم المعروض على عارضه، فيلزم كون قصد الامتثال متأخّراً عن الأمر ومتقدّماً عليه في نفس الوقت.

• وأجيب بأنّه في المقام لا يلزم الدور؛ لأنّ قصد امتثال الأمر متقدّم

بوجوده التصوّري في عالم الجعل والتشريع، أمّا في العالم الخارجي فإنّ قصد امتثال الأمر متأخّر عن الأمر، وعلى هذا فالجهة مختلفة، فلا يلزم توقّف الشيء على نفسه.

• البرهان الثاني، ذكر له السيّد الشهيد بيانين:

البيان الأوّل: أنّ معنى قصد امتثال الأمر هو محرّكيّة الأمر نحو امتثال الفعل، فلو أمر المولى بالصلاة المقيّدة بقصد الامتثال، فإنّ الأمر سيحرّك نحو شيئين: ذات الصلاة، وقصد الامتثال، وبما أنَّ قصد الامتثال معناه محرّكيّة الأمر، فسوف يكون الأمر بالصلاة محرّكاً نحو محرّكيّة نفس الأمر بالصلاة.

• أجيب على البيان الأوّل بأنّ قصد امتثال الأمر إذا كان داخلاً في المتعلّق، ينحلّ الأمر إلى أمرين ضمنيّين، لكلٍّ منهما محرّكيّة نحو متعلّقه، أحدهما: الأمر بذات الفعل فقط، والآخر: الأمر بقصد امتثال الأمر الأوّل وجعله محرّكاً، فالأمر الثاني يحرّك نحو محرّكيّة الأمر الأوّل، لا نحو محرّكيّة نفسه.

• البيان الثاني: أنّ قصد امتثال الأمر بفعل، يتوقّف على أن يكون ذلك الفعل مصداقاً لمتعلّق الأمر، وكونه كذلك ـ على فرض أخذ قصد الامتثال في المتعلّق ـ يتوقّف على انضمام القصد المذكور إلى الفعل، وهذا يؤدّي إلى توقّف الشيء على نفسه، واستحالة الامتثال.

• وأجيب بأنّ القصد إذا كان داخلاً في المتعلّق انحلّ الأمر إلى أمرين ضمنيّين، أحدهما: الأمر بذات الفعل، والآخر: الأمر بقصد امتثال الأمر الأوّل، وإذا كان متعلّق الأمر الأوّل هو ذات الفعل فقط، فإنّ بالإمكان الإتيان به بقصد امتثاله.

• البرهان الثالث، أنّه يلزم أخذ الأمر قيداً في موضوع نفسه، وهو مستحيل.

• قيل: إنّ قصد امتثال الأمر إذا أخذ في متعلّق الأمر، يصبح نفس الأمر من قيود الواجب، وبما أنّه غير اختياريّ، فيلزم أخذه قيداً في الوجوب، وهذا يعني أخذ الأمر في موضوع نفسه، وهو محال.

• وأجيب بأنّ نكتة أخذ قيد الواجب غير الاختياريّ في الوجوب أيضاً هي لزوم تحصيله مع كونه ليس مقدوراً، وهذه النكتة لا وجود لها في المقام؛ لأنَّ القيد غير الاختياريّ هنا هو وجود الأمر، وهو يحصل بمجرّد إنشاء الوجوب، فلا معنى لإيجاب تحصيله على المكلّف؛ لأنّه سيكون أمراً بتحصيل الحاصل.

• الثمرة هي إمكان التمسّك بإطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلّق الوجوب؛ فيثبت كون الواجب توصّليّاً.

• بناءً على أنّ الفرق بين التعبّدي والتوصّلي مردّه إلى عالم الملاك بسبب استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، تكون الثمرة هي عدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل الواجب، لإثبات التوصّليّة وعدم دخل قصد الامتثال في الملاك؛ إذ لا يمكن ذلك بدليل الأمر مباشرة؛ لأنّ مفاده الأمر لا الملاك، ولا بنحو غير مباشر بإطلاق متعلّق الأمر؛ لأنَّ إطلاقه إنّما يكشف عن إطلاق الملاك إذا أمكن تقييده ولم يقيّد، والمفروض هنا عدم إمكان التقييد.

• قيل: يمكن أخذ قصد الامتثال في متعلّق الوجوب، وقيل: لا يمكن، بل القصد دخيل في الملاك. والثمرة هي أنّه على القول بإمكان أخذ قصد الامتثال في الواجب على تقدير اعتباره، يكون الشكّ مجرى للبراءة؛ إذ يدخل الأمر في كبرى دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر، وأمّا على القول بعدم إمكان ذلك وأنّ القصد دخيل في الملاك، فهنا يكون الشكّ في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته، فتجري أصالة الاشتغال، ويجب الإتيان بقصد الامتثال.

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١) معاني الواجب التوصّلي والتعبّدي

يوجد للواجب التوصّلي معانٍ متعدّدة، ويقابله في هذه المعاني الواجب التعبّدي، وهذه المعاني هي:

المعنى الأوّل: الواجب التوصّلي هو الذي يسقط بفعل أيّ واحد من المكلّفين، ويقابله الواجب التعبّدي الذي لا يسقط إلّا بفعل المكلّف نفسه، وهذا المعنى يأتي في الواجب العيني والواجب الكفائي.

المعنى الثاني: الواجب التوصّلي هو الذي يسقط إذا فعله المكلّف ولو عن اضطرار، ويقابله الواجب التعبّدي الذي لا يسقط إلّا إذا فعله المكلّف اختياراً، وموضع بحثه في سقوط الواجب بالفعل الاضطراري وعدمه.

المعنى الثالث: الواجب التوصّلي هو الذي يتحقّق امتثاله سواء كان في الفرد المحرّم أم المحلّل، ويقابله الواجب التعبّدي الذي لا يتحقّق امتثاله إلّا ضمن الفرد السائغ فقط، وسيأتي بحثه في اجتماع الأمر والنهي.

المعنى الرابع: الواجب التوصّلي هو الذي لا يشترط فيه قصد القربة أو امتثال الأمر، ويقابله الواجب التعبّدي الذي يشترط فيه قصد القربة أو قصد امتثال الأمر، وهذا هو محلّ الكلام المقام.

فالواجب التوصّلي في المقام: هو الواجب الذي يخرج المكلّف عن عهدته وتبرأ ذمّته بالإتيان به كيفما اتّفق من دون قصد القربة ولا امتثال الأمر، بل مجرّد إتيانه بالفعل بأيّ داعٍ كان يعتبر امتثالاً للواجب.

وأمّا الواجب التعبّدي: فهو الواجب الذي لا يخرج المكلّف عن عهدته ولا تبرأ ذمّته منه إلّا بإتيانه بقصد القربة أو قصد امتثال الأمر لا كيفما كان.

و**مثال الأوّل**: أداء الدين فإنّه لا يشترط فيه نيّة القربة، بل هو عبارة عن إرجاع مال الغير إليه بأيّ نحو كان.

و**مثال الثاني**: سائر العبادات كالصلاة والصيام والحجّ، فإنّها يشترط فيها قصد القربة أو قصد الامتثال مضافاً إلى إتيان أصل الفعل لا مجرّد الفعل فقط.

(٢) تفصيل البحث في أدلّة استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر

تقدّم في ثنايا البحث ثلاثة من الوجوه التي استدلّ بها على استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، وفيما يلي نتعرّض لتفصيل هذه الوجوه وما يرد عليها من إيرادات مضافاً إلى بيان الوجوه الأخرى.

الوجه الأوّل: لزوم الدور

وقد تقدّم بيانه في الشرح، ونذكره هنا ملخّصاً لكي تتّضح المناقشات التي ترد عليه، وهو أنّ قصد امتثال الأمر متأخّرٌ رتبةً عن الأمر، فلو أخذ قصد الامتثال قيداً في متعلّق الأمر، لكان داخلاً في معروض الأمر، ومتقدّماً عليه تقدّم المعروض على عارضه، فيلزم كون قصد الامتثال متأخّراً عن الأمر ومتقدّماً عليه في نفس الوقت.

مناقشة المحقّق العراقي للوجه الأوّل

ذكر المحقّق العراقي هذه المناقشة بعنوان تقريبٍ آخر لتصحيح إمكان تقيّد المأمور به بالقرب الناشي عن دعوة الأمر، حيث ذكر بأنّه من «المقطوع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمرٌ واحد، وبيانه إنّما هو بدعوى أنّه في مقام الأمر يكون ما هو المُنشأ بهذا الإنشاء الشخصي في قوله: صلّ، أو يجب الصلاة، عبارة عن طبيعة الوجوب والطلب بنحوٍ قابلٍ للسريان في ضمن فردين من الطلب: أحدهما متعلّق بذات العبادة، والآخر في طول الأمر الأوّل بعنوان داعي الأمر، ونظيره مثل قوله × **(إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة)**

فإنّ من المعلوم بداهة أنّ المستعمل فيه في قوله ›وجب‹ ليس هو شخص الوجوب والطلب وإنّما هو عبارة عن طبيعة الوجوب الساري في ضمن فردين من الوجوب متعلّقين بموضوعين طوليّين: أحدهما الوجوب النفسيّ المتعلّق بالصلاة والآخر الوجوب الغيريّ المقدّمي المتعلّق بالطهور‹[1].

ثمّ ذكر أنّ نظير هذا الإشكال يرد في مواضع متعدّدة أيضاً من قبيل حجيّة الخبر مع الواسطة حيث يقال: إنّ دليل جعل الحجّيّة هو الذي جعل خبر الواسطة حجّة، وهذه الحجّيّة أثر شرعيّ للخبر المباشر يجعله بدوره موضوعاً للحجّيّة نفسها، فكيف يمكن لدليل الحجّيّة أن يشمل الأثر الذي لا يكاد يتأتّى إلّا من قبله، فإنّ هذا تهافتٌ بحسب الرتبة، وقد ذُكر في جواب ذلك بما حاصله: أنّه يثبت بالدليل حكمان طوليّان أحدهما حجّيّة الخبر الواسطة وهو الذي يحقّق موضوع الحكم الآخر وهو حجّيّة الخبر المباشر، فالحجّيّة التي تحقّق الموضوع غير الحجّيّة التي تكون للخبر المباشر. ولا بأس أن يكون كلّ ذلك بجعلٍ واحدٍ أُخذ في موضوعه طبيعيُّ الأثر الشرعيّ. وكذلك في المقام بالجعل الواحد يثبت أوّلاً أمراً ضمنيّاً بذات الصلاة، وهذا لم يؤخذ في موضوعه أمر آخر، وهناك أمر ضمنيّ آخر بقصد الأمر، يكون الأمر الضمنيّ الأوّل محقّقاً لموضوعه، ولا بأس أن يتحقّق ذلك كلّه بجعلٍ واحدٍ.

وهكذا، وعليه يرتفع أصل الإشكال المزبور من رأسه، وعلى ذلك نقول: بأنّه بعد أن كان مناط الإشكال في المقام بعينه هو مناط الإشكال في ذلك المقام، فبعين ذلك التقريب أيضاً نجيب في المقام ونقول: بأنّه بعد إمكان تعدّد الإرادة بحسب اللبّ ففي مقام الأمر أيضاً يمكن أن نجعل ما هو المنشأ بالإنشاء طبيعة الطلب والوجوب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص١٩٦.

الطلب: متعلّق أحدهما بنفس ذات العبادة والآخر في طول الأوّل بإتيانها بداعي أمرها. وأمّا توهّم عدم تحمّل إنشاء واحدٍ شخصيّ إلّا لوجوب واحدٍ شخصيّ، فيدفعه مثل قوله × : **اغتسل للجمعة والجنابة ومسّ الميّت**، وقوله × : **إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة**، من جهة وضوح أنّ ما هو المنشأ في قوله: **وجب الطهور والصلاة** ليس هو شخص الوجوب بل هو طبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن فردين: أحدهما الوجوب النفسيّ المتعلّق بالصلاة، والآخر الوجوب الغيريّ المتعلّق بالطهور. وحينئذٍ فبعد ما أمكن أن يكون المنشأ هو طبيعة الوجوب بنحو قابل للانحلال إلى وجوبين، كما في قوله: **وجب الطهور والصلاة**، فلا جرم يترتّب عليه ارتفاع المحذور المزبور وصحّة تقيّد المأمور به بالقرب الناشئ عن دعوة الأمر في أمر واحد وإنشاء فارد. وعليه أيضاً يسلم عمّا أورده المحقّق الخراساني في كفايته من دعوى القطع بأنّه لا يكون في العبادات إلّا أمر واحد، إذ ذلك إنّما يرد بناءً على القول بالاحتياج إلى تعدّد الأمر في الخارج، وإلّا فبناء على ما ذكرنا من التعدّد بحسب الانحلال فلا يرد هذا المحذور، إذ ما في الخارج حينئذٍ لا يكون إلّا إنشاءً واحداً وأمراً واحداً، فتدبّر<[1].

مناقشة السيّد الشهيد للمحقّق العراقي

قال السيّد الشهيد في مناقشته للعراقي: >ويرد عليه: أنّه إن أريد تصوير أخذ قصد الأمر في موضوع شخصه بنحوٍ لا يكون هناك أكثر من أمرٍ واحد، فتطبيق ما ذكر في باب حجيّة الخبر مع الواسطة عليه غير معقول، لأنّ الحكم بالحجّيّة في باب الأخبار، وإن كان واحداً بلحاظ عالم الجعل وكذلك بلحاظ المجعول بالذات فإنّه أيضاً واحد، لكنّه ينحلّ بلحاظ عالم الفعليّة والمجعول

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص١٩٦ ـ ١٩٧.

إلى أحكام عديدة مستقلّة، فيعقل أن يحقّق أحدها موضوع الآخر، وأمّا فيما نحن فيه فالأمر الضمنيّ بالصلاة مع الأمر الضمنيّ بقصد الأمر كلاهما ضمنيّان بلحاظ عالم الجعل والمجعول معاً، فلا يعقل أن يكون أحدهما مأخوذاً في موضوع الآخر؛ لأنّ هذا خلف الضمنيّة كما هو واضح. وبعبارة أخرى: الأوامر الضمنيّة يكون موضوعها جميعاً واحداً، فلا يعقل أن يكون موضوع أحدها غير موضوع الآخر أو في طوله.

وإن أريد تصوير أمرين طوليّين استقلاليّين غاية الأمر أنّهما مجعولان بجعل واحد. وذلك عن طريق تصوير جامع كجامع الأثر الشرعيّ في باب ›صدق العادل‹ فهذا لو فرض إمكانه في المقام بأن يشير المولى ـ مثلاً ـ إلى مجموعة الأجزاء والشرائط بما فيها قصد الأمر، ويأمر ـ بنحو مطلق الوجود ـ بكلّ ما هو مقدور منها فتجب سائر الأجزاء والشرائط بالقدرة التكوينيّة ويجب قصد الأمر في طول وجوب تلك الأجزاء والشرائط، فهذا مضافاً إلى أنّه مجرّد فرض وخلاف ما هو واقع في أدلّة الأوامر العباديّة إثباتاً، خلاف ما هو الغرض من التمسّك بأصالة التوصّليّة أو التعبّديّة في مدلول الأوامر المتعلّقة بفعل من الأفعال. كما أنّ هذا إذا كان معقولاً من خلال جعل واحد وإنشاء واحد للأمر على عنوان مشير من قبيل ما ذكر، يؤدّي إلى أن يكون هنا أمران في مرحلة المجعول أو أوامر متعدّدة استقلاليّة لا أمر واحد جعلاً أو مجعولاً أخذ في متعلّقه قصد الأمر، كما هو المطلوب في هذه النقطة‹[1].

ولا يخفى أنّنا ذكرنا جواب المشهور على هذا الوجه في الشرح، وحاصل ما أجابوا هو أنّ ما هو متأخّر عن الأمر هو قصد الامتثال بوجوده الخارجي، وما هو متقدّم ومأخوذ في متعلّق الأمر هو قصد الامتثال بوجوده الذهني

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الهاشمي: ج٢ ص ٧٤ ـ ٧٥.

التصوّري، وهذا لا محذور فيه، وإنّما يلزم المحذور فيما إذا كان قصد الامتثال بوجوده الخارجي متقدّماً ومتأخّراً.

الوجه الثاني: الأمر يحرّك نحو المحرّكيّة وهو محال

وقد تقدّم ذكره في المتن وحاصله: أنّ قصد امتثال الأمر عبارة عن محرّكيّة الأمر نحو متعلّقه، فلو أخذ نفس القصد في متعلّق الأمر، لأدّى إلى أنّ الأمر يحرّك نحو نفس هذه المحرّكيّة، وهذا مستحيل.

وأجاب السيّد الخوئي على هذا الوجه: بأنّ قصد امتثال الأمر إذا كان داخلاً في المتعلّق، ينحلّ الأمر إلى أمرين ضمنيّين، لكلٍّ منهما محرّكيّة نحو متعلّقه، أحدهما: الأمر بذات الفعل فقط، والآخر: الأمر بقصد امتثال الأمر الأوّل وجعله محرّكاً، فالأمر الثاني يحرّك نحو محرّكيّة الأمر الأوّل، لا نحو محرّكيّة نفسه كما تقدّم.

مناقشة الإمام الخميني للسيّد الخوئي

«إنّ الأوامر الصادرة من الموالي ليس لها شأن إلّا إيقاع البعث وإنشاؤه، وليس معنى محرّكيّة الأمر وباعثيّته إلّا المحرّكيّة الإيقاعيّة والإنشائيّة، من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلّف تكويناً، فما يكون محرّكاً له هو إرادته الناشئة عن إدراك لزوم إطاعة المولى، الناشئ من الخوف أو الطمع أو شكر نعمائه أو المعرفة بمقامه إلى غير ذلك، فالأمر محقّق موضوع الطاعة لا المحرّك تكويناً، فحينئذٍ نقول: إن أريد من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيّة نفسه: أنّ الإنشاء على هذا الأمر المقيّد موجب لذلك، فهو ممنوع؛ ضرورة جواز الإيقاع عليه، كما اعترف به المستشكل. وإن أريد منه: أنّه يلزم أن يكون الأمر المحرّك للمكلّف تكويناً محرّكاً إلى محرّكيّة نفسه كذلك، فهو ممنوع أيضاً، لأنّ الأمر لا يكون محرّكاً أصلاً، بل ليس له شأن إلّا إنشاء البعث على موضوع خاصّ، فإن كان

العبد مطيعاً للمولى لحصول أحد المبادئ المتقدّمة في نفسه، ورأى أنّ إطاعته لا تحقّق إلّا بإتيان الصلاة المتقيّدة، فلا محالة يأتي بها كذلك، وهو أمر ممكن»[1].

الوجه الثالث: لزوم الدور بتقريب المحقّق النائيني

سلك المحقّق النائيني طريقاً آخر لبيان لزوم الدور إذا أخذ قصد الأمر في المتعلّق، وحاصله: أنّ الأحكام الشرعيّة كلّها قضايا حقيقيّة، ومعنى القضيّة الحقيقيّة كون موضوع الحكم مفروض الوجود، فلابدّ من فرض وجود «العقد» حتّى يتوجّه الأمر بالوفاء به، كما هو الحال في قوله تعالى **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ}** (المائدة: ١)، حيث إنّ الأمر بالوفاء حكم، ومتعلّقه «الوفاء» وموضوعه هو «العقد»، فيكون متعلّق الوجوب هو «الوفاء»، أمّا «العقد» فهو متعلّق المتعلّق، فالعقد ـ وهو الموضوع ـ لابدّ في مرحلة الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع. وعلى هذا، فإنّ القضيّة ـ كما في الآية المباركة ـ تؤول إلى قضيّة شرطيّة مفادها: إذا تحقّق عقد وحصل في الخارج، فالوفاء به واجب، فأصبح الموضوع شرطاً والشرط موضوعاً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الصلاة بقصد الأمر هي متعلّق الأمر، والأمر متعلّق المتعلّق، فهو الموضوع، وإذا كان موضوعاً، لزم فرض وجوده بفرضٍ مطابقٍ للواقع كي يتوجَّه الحكم عليه، بأن يكون قبل الحكم، فيلزم أنْ يكون وجود الأمر مفروغاً عنه ثمّ جعل الحكم عليه، وكون وجود الشيء مفروغاً عنه قبل وجوده محال.

وفي المقام إنّ الشارع يريد الأمر بالصلاة مع قصد الأمر، بأن يكون قصد الأمر جزءاً للصّلاة أو شرطاً، فنفس الأمر متعلّق هذا المتعلّق للتكليف، فيجب أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتّى يجعل الأمر، وهذا

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٢٦٧.

يستلزم أن يكون الشيء قبل وجوده مفروغاً عن وجوده، وهو محال[١].

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

أورد السيّد الخوئي على ما أفاده المحقّق النائيني بما حاصله من إنكار الكبرى. وبيانه: إنّ ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود في القضيّة الحقيقيّة، المستلزم لكونه شرطاً لفعليّة التكليف، إمّا هو الظهور العرفي وإمّا هو حكم العقل بذلك. أمّا الظهور العرفي، بمعنى أنّ العرف يفهم من القضيّة أنّ الموضوع قد أخذ مفروض الوجود، كما في {**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**} حيث يفهم أنّ العقد موضوع للحكم الذي رتّبه الشارع على فرض وجوده، وهو وجوب الوفاء به، لا أنّه قد ترتّب الحكم على موضوع يجب على المكلّف تحصيله. وأمّا الحكم العقلي، فهو حيث يكون القيد المأخوذ في الواجب غير اختياريّ، وبما أنّه لا يعقل تعلّق التكليف بغير المقدور، فلا محالة يكون مأخوذاً على نحو مفروض الوجود.

ففي الموردين المذكورين يوجد الملاك لأخذ الموضوع مفروض الوجود. وأمّا فيما عداهما، فلا دليل على أنّ التكليف لا يكون فعليّاً إلّا بعد فرض وجود الموضوع، ولذا قلنا بفعليّة الأحكام التحريميّة قبل وجود موضوعاتها، بمجرّد تمكّن العبد على الإيجاد، كالتحريم الوارد على شرب الخمر، فإنّه فعليّ وإن لم يوجد الخمر خارجاً، إذا كان المكلّف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدّماته، ولذا يتوجّه التكليف عليه، بخلاف الزوال في ›صلّ صلاة الظهر‹ مثلاً، فإنّ المكلّف لا يتمكّن من إيجاده ولا بالشروع بمقدّماته.

ثمّ ذكر أنّ ما نحن فيه من القسم الثالث الذي لا دليل على ضرورة فرض الموضوع، لأنّه لا ربط للعرف بهذه الناحية، ولا ملزم من العقل بذلك، فإنّ

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٠٦.

الأمر الذي كان متعلّقاً للداعي يحصل بمجرّد إنشاء المولى تكليفه، وإذا حصل أمكن الامتثال بداعيه ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود. وعليه، فالمكلّف حين الامتثال يجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التكليف، فيأتي بالفعل بداعي ذلك الأمر، ولا داعي إلى فرض وجود الأمر حين الإنشاء، كما كان الأمر كذلك في سائر القيود غير الاختياريّة.

وعلى هذا، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر المحذور الذي أورده المحقّق النائيني[١].

تحقيق السيّد الشهيد في المقام

ذكر السيّد الشهيد: أنّ التحقيق في استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق نفسه يمكن أن نبيّنها بوجوه، ويمكن أن نجعل هذه الوجوه تتميماً وتعميقاً لما قدّمه الأعلام من الوجوه التي ذكرناها آنفاً.

والوجوه التي ذكرها السيّد الشهيد للاستدلال على استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر هي:

الوجه الأوّل: ما يمكن أن يجعل تتميماً لما أفاده المحقّق النائيني بحيث يدفع مناقشة السيّد الخوئي، وحاصله: >إنّ وجود الأمر وحده لا يكفي في القدرة على قصد الأمر بل لابدّ ـ إضافةً إلى ذلك ـ من وصوله ولو بأدنى مراتب الوصول، وهو الاحتمال؛ إذ لولاه لما تأتّى من المكلّف قصد الأمر إلّا بنحو التشريع المحرّم والقبيح، ووصول الأمر أمرٌ غير اختياريّ ـ ولو في بعض الحالات ـ ولا يكون مجرّد ثبوت الأمر متكفّلاً لحصوله خصوصاً وإنّ الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقة، فلابدّ من أخذه قيداً في الأمر وشرطاً مفروغاً عنه ـ وهذا هو الملاك الثبوتي الذي اعترف به السيّد الأستاذ ـ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص١٥٨.

وحينئذٍ نضمّ إلى ذلك ما تنقّح في بحث القطع من استحالة أخذ وصول الحكم في موضوع شخصه ولا يكفي في المقام أن يؤخذ وصول الحكم بمعنى الجعل أو إبرازه في موضوع شخصه لأنّ قصد الأمر متوقّف على وصول الحكم الفعلي إلى المكلّف ولو بأدنى مراتب الوصول ولا يفيد فيه وصول الحكم بمعنى الجعل أو الإبراز»[1].

وبهذا البيان تتّضح استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق نفسه على أساس لزوم التهافت والدور الذي ذكره المحقّق النائيني. نعم، غاية الفرق أنّه كان يقرّر لزوم الدور بلحاظ أخذ الأمر في موضوع نفسه، أمّا السيّد الشهيد فقد قرّر الدور بلحاظ أخذ وصول الأمر في موضوع نفسه.

الوجه الثاني: وهو يتوقّف على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ قصد امتثال الأمر يعني أنّ الداعي للمكلّف من الفعل هو امتثال الأمر أي محرّكيّة الأمر للفعل من خلال قدح الإرادة والداعي لإتيان الفعل في نفسه.

المقدّمة الثانية: إنّ حقيقة الأمر عبارة عن الخطاب والاعتبار الذي يجعل بداعي المحرّكيّة والباعثيّة نحو متعلّقه، ولهذا لم يكن الخطاب شاملاً للعاجز، إذ لا يعقل في حقّه التحرّك والانبعاث، فلابدّ في تعلّق الأمر بأيّ متعلّق لكي يكون أمراً حقيقةً ويكون صالحاً للمحرّكيّة.

وبناءً على هاتين المقدّمتين قال السيّد الشهيد: «إنّ الأمر الضمنيّ بقصد امتثال الأمر لا يعقل أن يكون محرّكاً وباعثاً نحو ما تعلّق به لأنّ الأمر بذات الفعل أن كان وحده كافياً للتحريك نحو الفعل وموجباً لانقداح الإرادة في نفس المكلّف فهذا عبارة أخرى عن قصد الامتثال كما بيّن في المقدّمة الأولى، ومعه لا

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الهاشمي: ج٢ ص٧٩.

يبقى لتعلّق الأمر الضمنيّ الثاني مزيد داعويّة ومحرّكيّة لا تأسيساً؛ كما هو واضح، ولا تأكيداً؛ لأنّه أمر ضمنيّ، ولا تأكيد في الأوامر الضمنيّة؛ إذ الامتثال والعصيان إنّما يكون بلحاظ الأمر الاستقلالي دائماً. وإن لم يكن الأمر الضمنيّ بذات الفعل كافياً لتحرّك المكلّف، فلا فائدة في الأمر الضمنيّ بقصد الأمر أيضاً؛ لأنّه أخو الأمر الأوّل، وكلاهما أمرٌ واحد بحسب الفرض. فالحاصل: محرّكيّة الأمر بالفعل مع قصد الأمر هي نفس محرّكيّة الأمر بذات الفعل فضمّ قصد الأمر إلى متعلّق الأمر بذات فعل، لا يوجب تحريكاً نحو ما لم يكن يحرّك إليه الأمر لولا هذه الإضافة والزيادة في المتعلّق، كما هو الحال في سائر الأجزاء أو الشرائط التي تؤخذ في متعلّق الأمر. نعم، هناك فائدةٌ واحدةٌ لضمّ هذا القيد وهي: أنّه لو لم يضمّ إليه فلو اتّفق أن جاء المكلّف بذات الفعل صدفةً أو لداعٍ نفسانيّ، سقط الأمر بذات الفعل عن المحرّكيّة؛ لأنّه قد تحقّق متعلّقه فلا يكون عليه إعادة، بخلاف ما إذا ضمّ إليه هذا الأمر الضمنيّ فإنّ الأمر يبقى ولابدّ عليه من الإعادة، إلّا أنّ هذا ليس معناه أنّ الأمر الضمنيّ الثاني له محرّكيّة، وإنّما أصبح حافظاً لمحرّكيّة الأمر بذات الفعل ومانعاً عن انطباقه على ما أتى به، فلم يسقط عن التأثير، فهو يؤثّر ويحرّك مرّة أخرى نحو الفعل.

والخلاصة: أنّ الأمر بالفعل بقصد الأمر لا يمكن أن يكون مجعولاً بداعي المحرّكيّة بجميع حصصه الضمنيّة، وقد افترضنا في المقدّمة الثانية حقيقة الأمر هو ما يجعل بداعي المحرّكيّة والباعثيّة»[1].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ السيّد الشهيد يذهب إلى استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق نفسه، لكنّه بعد ذلك تراجع عن رأيه هذا وقال: إنّ الوجوه المذكورة للاستحالة مبنيّة على الدقّة العقليّة، والمولى العرفيّ الذي لم يدرس الأصول لا

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٨١.

يرى استحالة ذلك، بل يرى إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق نفسه ثبوتاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «ويمكن أن يقال: إنّ التقييد الثبوتي بقصد القربة ليس محالاً مطلقاً ومن كلّ آمر، بل محالٌ جعله من قبل مَن يلتفت ويعلم بالبراهين المتقدّمة للاستحالة، فالمولى العرفيّ الذي لم يدرس الأصول ليتوجّه إلى برهان لزوم التكليف بغير المقدور أو عدم محرّكيّة الأمر بقصد القربة نحو متعلّقه، سوف يجعل أمره التعبّدي جدّاً وواقعاً بنحو التقييد، حاله في ذلك حال التقييد بسائر القيود والخصوصيات. والشارع وإن كان دقيقاً إلّا أنّه في مقام المحاورة والتشريع يتبع نفس الطريقة العرفيّة التي يتعامل فيها مع قيد قصد القربة كما يتعامل مع سائر القيود في مقام المحاورة»[1].

(٣) هل يمكن أخذ سائر الدواعي؟

بعد أن تمّ الكلام في المبحث السابق، وتبيّن استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر الأوّل، يأتي هذا السؤال، وهو: هل يمكن أخذ سائر الدواعي القربيّة في متعلّق الأمر كقصد المحبوبيّة أو الإتيان بالعمل بداعي أنّ الله أهلٌ للعبادة، أو بقصد مصلحة العمل، أو كونه حسناً؟ وفيما يلي نتعرّض لآراء الأعلام في المقام.

رأي الشيخ الأنصاري: إمكان أخذ سائر الدواعي القربيّة في متعلّق الأمر

قال الشيخ الأنصاري بالإمكان، فوسّع دائرة التقرّب إلى الله في العمل العبادي، وأنّه يحصل القرب والمقرّبيّة بشيء من هذه الدواعي أيضاً. وحينئذٍ، فلمّا كان المولى في مقام البيان، وكان خطابه مجرّداً عن كلّ قرينةٍ دالّةٍ على اعتبار شيء من ذلك، أمكن التمسّك بالإطلاق، وبذلك يتمّ الأصل اللفظي

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٩٥.

لتوصّليّة العمل المردّد بين التوصّليّة والتعبّديّة[١].

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري

١. إشكال المحقّق الخراساني

ذكر المحقّق الخراساني أنّه وإن أمكن تعلّق الأمر بشيء من هذه الدواعي وجعله جزءاً من العمل المأمور به، لكنّنا نعلم قطعاً بعدم كونه كذلك شرعاً، لأنّ العمل لو أتي به بداعي الأمر ومن دون التفاتٍ إلى أحد تلك الدواعي، فلا ريب في تحقّق الغرض وحصول الامتثال وسقوط التكليف عن المكلَّف، ولو كان شيء منها مأخوذاً من قبل المولى ودخيلاً في المأمور به، لم يحكم بتحقّق الامتثال وسقوط الأمر.

وهذا ما ذكره بقوله: >وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى، فاعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهة<[٢].

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق الخراساني

أجاب السيّد الخوئي على إشكال صاحب الكفاية بأنّ المأخوذ في متعلّق الأمر ليس أحد الدواعي بعنوانه، ليرد الإشكال المذكور، بل المأخوذ هو الجامع بين هذه الدواعي ـ الملغى عنه القيود ـ لأنّ الإطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود، بل حقيقته رفض القيود ولحاظ عدم مدخليّة شيء منها في المأمور به، كما لو قال المولى: عليك الإتيان بالعمل مضافاً إليَّ ومنسوباً إليّ،

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ج١ ص٣٠٠، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) كفاية الأصول: ص٧٥.

وهذا يتحقّق بأيّ واحدٍ من العناوين المذكورة، كأن يؤتى بالعمل بداعي المحبوبيّة أو الحسن أو وجود المصلحة فيه، وهكذا، وإمكان الإتيان بأحد هذه الدواعي يكفي لإمكان الإتيان بالعنوان الجامع، لأنّ القدرة على حصّةٍ من الطبيعة تكفي لأنْ يأمر المولى بالطبيعة، ولا يكون استحالة إحدى الحصص ـ مثلاً ـ سبباً للعجز عن الطبيعة. وعليه، فبأيّ عنوان من العناوين المزبورة وقع العمل، فقد انطبق العنوان الجامع قهراً، وكان الإجزاء عقليّاً.

وهذا ما ذكره بقوله: ›ولنأخذ بالنقد على ما أفاده + ، وذلك لأنّ ما ذكره من صحّة العبادة مع قصد أمرها وبدون قصد تلك الدواعي لا يكشف إلّا عن عدم اعتبارها بالخصوص. وأمّا اعتبار الجامع بين الجميع وهو إضافة العمل إليه تعالى فهو بمكان من الإمكان. ولا دليل فيما ذكره + على عدم اعتباره، فلعلّ صحّة العبادة المأتيّ بها بداعي أمرها إنّما هي من ناحية تحقّق الجامع القربيّ به. وبكلمة واضحة: أنّنا لو افترضنا أن تقييد العبادة بقصد الأمر مستحيل، وافترضنا أيضاً اليقين الخارجي بعدم تقييدها ببقيّة الدواعي القربيّة أيضاً ولكنّه لا مانع من تقييدها بالجامع لا من الناحية الأولى، لما عرفت من أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا مانع من تعلّق التكليف به. وعليه فعدم إمكان تقييد العبادة بخصوص قصد الأمر لا يستلزم عدم إمكان تقييدها بالجامع بينه وبين غيره من الدواعي، لعدم الملازمة بينهما أصلاً. ولا من الناحية الثانية، لعدم القطع الخارجي بعدم اعتباره أيضاً. فإذن لا مانع من أخذ الجامع القربيّ بين هذه الدواعي في العبادة‹[1].

٢ . إشكال المحقّق النائيني على الشيخ الأنصاري

ذهب المحقّق النائيني + إلى أنّ تقييد المتعلّق بهذه الدواعي غير ممكن،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص ١٨٠.

وذلك: لأنَّ وزان الإرادة التشريعيّة هو نفس وزان الإرادة التكوينيّة، فكما يستحيل تعلّق الإرادة التكوينيّة بهذه الدواعي، فكذلك الإرادة التشريعيّة.

ووجه الاستحالة في الإرادة التكوينيّة: أنّ حقيقة الداعي هي ما تنبعث عنه الإرادة في نفس المكلَّف للقيام بالعمل، وتكون الإرادة متأخّرة في الرتبة عن الداعي، لكونها معلولة له وهو بمنزلة العلّة لها، وكلّ علّة فهي متقدّمة على معلولها، وعليه فلا يمكن تعلّق الإرادة بالداعي؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، وهو باطل. وإذا استحال هذا في الإرادة التكوينيّة، استحال في التشريعيّة؛ لكونها على وزانها.

إذن، لا يمكن تعلّق الأمر بالعبادة مع داعي المحبوبيّة والمصلحة وغير ذلك من الدواعي[1].

جواب السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

أجاب السيّد الخوئي على إشكال النائيني بجوابين:

الجواب الأوّل: وهو جواب نقضيّ على ما ذهب إليه المحقّق النائيني من جواز أخذ أحد هذه الدواعي في المتعلّق بالأمر الثانوي، المعبّر عنه بمتمّم الجعل؛ لأنّ الوجه المذكور في تقريب الاستحالة لا يفرّق فيه بين أخذ الدواعي تلك في متعلّق الطلب الأوّل أو الثاني، حيث قال: >ولنأخذ بالمناقشة عليه: أوّلاً بالنقض، وثانياً بالحلّ. أمّا الأوّل: فلو تمّ ما أفاده + من عدم إمكان تعلّق الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة بداعٍ من الدواعي القربيّة، لكان ذلك موجباً لعدم إمكان تعلّقهما به بمتمّم الجعل، وبالأمر الثاني أيضاً، مع أنّه + قد التزم بإمكان أخذه بالأمر الثاني. والسبب في ذلك: هو ما عرفت من أنّ الداعي عبارة عمّا تنبعث الإرادة منه في نفس المكلّف للقيام بالعمل، وعليه

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٦٣ـ ١٦٤.

فبطبيعة الحال تكون الإرادة متأخّرة عنه، فإذن كيف يعقل أن تتعلّق الإرادة به كما تتعلّق بالفعل الخارجي؟ ومن الواضح أنّه لا فرق في استحالة أخذه في متعلّق الإرادة بين أن يكون بالأمر الأوّل أو بالأمر الثاني›[1].

الجواب الثاني: وهو جواب حلّي، وحاصله: أنّ ما ذكره المحقّق النائيني إنّما يستلزم استحالة تعلّق خصوص الإرادة الناشئة عن أحد تلك الدواعي بنفس ذاك الداعي، من جهة أنّ الإرادة الناشئة عن داعٍ، يستحيل أن تتعلّق بالداعي نفسه، لكونها متأخّرةً عنه، فلا يعقل تقدّمها عليه، وأمّا تعلّق إرادة أخرى بذلك الداعي غير الإرادة الناشئة عنه، فلا استحالة فيه، ونحن نقول: إنّ الواجب مركّب من العمل الخارجي وأحد الدواعي المذكورة، فكانت الإرادة المتعلّقة بالعمل الخارجي ناشئة عن أحد الدواعي، لكنّ ذلك الداعي منبعث عن إرادة أخرى، فلا يلزم الدور.

وعلى الجملة، فإنّه قد تعلّقت الإرادة التشريعيّة من الشارع بالصلاة بداعي المصلحة، فإنْ كان الداعي لهذه الإرادة نفس المصلحة، لزم المحال، لكنّ داعي المولى للإرادة التشريعيّة ليس هو المصلحة، بل محبوبيّة الصلاة مثلاً وإذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور.

وهذا ما ذكره بقوله: ‹ما أفاده + إنّما يتمّ في الإرادة الشخصيّة حيث إنّها لا يعقل أن تتعلّق بما تنبعث منه، بداهة استحالة تعلّق الإرادة الناشئة عن داع بذلك الداعي، لتأخّرها عنه رتبة، فكيف تتقدّم عليه كذلك؟ أو فقل: إنّ هذه الإرادة معلولة لذلك الداعي، فكيف يعقل أن تتقدّم عليه وتتعلّق به؟ وأمّا تعلّق فردٍ آخر من الإرادة به غير الفرد الناشئ منه، فلا استحالة فيه أصلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ الواجب فيه مركّب على الفرض من

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص١٨٢.

فعل خارجيّ كالصلاة ـ مثلاً ـ وفعلٍ نفسانيّ كأحد الدواعي القربيّة، حيث إنّه فعلٌ اختياريّ للنفس يصدر عنها باختيارها وإرادتها وبلا واسطة إحدى قواها، كقصد الإقامة وما شاكله. وقد تقدّم تفصيل ذلك بصورةٍ موسّعةٍ ضمن البحوث السابقة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: ذكرنا سابقاً بشكل مفصّل: أنّ الملاك في كون الفعل اختياريّاً: ما كان مسبوقاً بإعمال القدرة والاختيار، سواء أكان من الأفعال الخارجيّة أم كان من الأفعال النفسانيّة.

فالنتيجة في ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الاختيار المتعلّق بالفعل الخارجي كالصلاة ـ مثلاً ـ غير الاختيار المتعلّق بالفعل النفساني، فإنّ تعدّد الفعل ـ بطبيعة الحال ـ يستلزم تعدّد الاختيار وإعمال القدرة، فلا يعقل تعلّق اختيار واحدٍ بهما معاً، فإذن لا يلزم المحذور المتقدّم، حيث إنّ الاختيار المتعلّق بالفعل الخارجي هو الناشئ عن الفعل النفساني، يعني: أحد الدواعي القربيّة، والاختيار المتعلّق به غير ذلك الاختيار ولم ينشأ منه»[1].

أمّا ما أفاده المحقّق النائيني من أنّ الإرادة التشريعيّة تتعلّق بما يوجده العبد وتتعلّق به إرادته التكوينيّة، فأجاب السيّد الخوئي عن ذلك بقوله: «يرد عليه ما ذكرناه سابقاً: من أنّه لا معنى للإرادة التشريعيّة في مقابل الإرادة التكوينيّة، إلّا أن يكون المراد من الإرادة التشريعيّة الأمر الصادر عن المولى المتعلّق بفعل المكلّف، ولكن على هذا الفرض فالإرادة التشريعيّة في المقام واحدة دون الإرادة التكوينيّة، وذلك لأنّ وحدة الإرادة التشريعيّة وتعدّدها تتبع وحدة الغرض وتعدّده، وحيث إنّ الغرض في المقام واحدٌ قائمٌ بالمجموع المركّب منهما؛ لفرض كون الواجب ارتباطياً، فبطبيعة الحال: الإرادة التشريعيّة

---

(١) المصدر السابق.

المتعلّقة به أيضاً واحدة»[١].

وبهذا يتّضح: أنّ السيّد الخوئي يذهب إلى عدم المانع من أخذ الجامع بين جميع الدواعي القربيّة في متعلّق الأمر وإن قلنا باستحالة أخذ خصوص قصد الأمر فيه. كما أنّه لا مانع من أخذ بقيّة الدواعي القربيّة فيه.

٣. إشكال السيّد البروجردي على الشيخ الأنصاري

ذكر السيّد البروجردي في مناقشته للشيخ الأنصاري بأنّ محذور الدور وعدم القدرة على الامتثال، الواردين على أخذ داعي الأمر في المتعلّق، يردان في أخذ داعي المصلحة. فكما ترد الإشكالات فيما إذا تعلّق الأمر بالصلاة بداعي الأمر، فهي واردة أيضاً فيما إذا تعلّق بالصلاة بداعي حسنها أو محبوبيّتها أو كونها ذات مصلحة، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقيَّد بإتيانه بداعي الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة، يستكشف منه أنّ الحسن والمحبوبيّة والمصلحة إنّما هي للفعل المقيَّد، لا لذات الفعل، لعدم جواز تعلّق الأمر إلّا بما يشتمل على المصلحة ويكون حسناً ومحبوباً، ولا يجوز تعلّقه بالأعمّ من ذلك. وحينئذٍ، فترد الإشكالات بعينها.

أمّا الدور: فلأنّ داعويّة حسن الفعل أو محبوبيّته أو كونه ذا مصلحة يتوقّف على كونه حسناً أو محبوباً أو كونه ذا مصلحة، وكونه كذلك يتوقّف على داعويّة الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة، فيدور.

وأمّا عدم القدرة في مقام الامتثال: فلأنّ الإتيان بالصلاة بداعي حسنها ـ مثلاً ـ يتوقّف على كون الذات حسنة، والمفروض أنّ الحسن إنّما هو للفعل المقيَّد. وبذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً.

هذا ما ذكره بقوله:

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص١٨٣.

«اعلم أنّهم خصّصوا إشكال الباب بصورة أخذ داعي الأمر في المأمور به، ولكنّ الظاهر أنّ الإشكالات الواردة في مقام الامتثال لا تختصّ به، بل تجري في أخذ سائر الدواعي أيضاً.

فكما ترد الإشكالات فيما إذا تعلّق الأمر بالصلاة بداعي الأمر، ترد أيضاً فيما إذا تعلّق بالصلاة بداعي حسنها أو محبوبيّته أو كونها ذات مصلحة، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقيّد بإتيانه بداعي الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة، يستكشف منه أنّ الحسن والمحبوبيّة والمصلحة إنّما هي للفعل المقيّد، لا لذات الفعل؛ لعدم جواز تعلّق الأمر إلّا بما يشتمل على المصلحة ويكون حسناً ومحبوباً، ولا يجوز تعلّقه بأعمّ من ذلك، وحينئذٍ ترد الإشكالات بعينها، أمّا الدور فلأنّ داعويّة حسن الفعل ـ مثلاً ـ تتوقّف على كونه حسناً، وكونه حسناً يتوقّف على داعويّة الحسن، فيدور. وأمّا عدم القدرة في مقام الامتثال، فلأنّ إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ بداعي حسنها يتوقّف على كون الذات حسنة، والمفروض: أنّ الحسن إنّما هو للفعل المقيّد، وبذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً»[1].

رأي الإمام الخميني في المقام

حيث ذهب + إلى إمكان أخذ سائر الدواعي في متعلّق الأمر، وذكر وجوهاً متضمّنة للإجابة على الإشكالات التي ترد في المقام. وحاصل ما ذكره:

١. «إنّ الصلاة مصلحةٌ بنحو جزء الموضوع، ولمّا رأى المكلّف أن قصدها متمّمٌ للمصلحة، فلا محالة يصير داعياً إلى إتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم كون الداعي داعياً».

---

(١) نهاية الأصول (تقريرات المنتظري، الشيخ حسين علي، للسيد البروجردي): ص١١٤.

٢. ›إنّ قصد المصلحة ـ التي هي جز الموضوع ـ يتوقّف عليها، وهي لا تتوقّف على القصد، ولمّا رأى المكلّف أنّ هذا القصد موجبٌ لتماميّة الموضوع وحصول الغرض، فلا محالة يدعوه ذلك إلى القصد إلى الفعل، نعم لا يمكن قصد تلك المصلحة مجرّدةً ومنفكّةً عن الجزء المتمّ، وفيما نحن فيه لا يمكن التفكيك بينهما‹[١].

٣. ›إنّ الداعي والمحرّك إلى إتيان المأمور به بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف، كالحبّ والخوف والطمع، وتصير هذه المبادئ داعيةً إلى إطاعة المولى بأيّ نحوٍ أمر وشاء. فإذا أمر بإتيان الصلاة بداعي المصلحة، تصير تلك المبادئ المتقدّمة داعيةً إلى إتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم تأثير الشيء في علّته، ألا ترى أنّك إذا أحببت شخصاً حبّاً شديداً، فأمرك بإتيان شيءٍ مبغوضٍ أن تأتي به لأجله، صارت تلك المحبّة داعيةً إلى إتيانه بداعي إطاعته وطلباً لمرضاته، من غير لزوم الدور‹[٢].

رأي المحقّق العراقي

ذهب + إلى أمكان أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر ببيان تفرّد به[٣] وكذلك ذهب إلى إمكان أخذ سائر الدواعي الأخرى غير قصد الامتثال في متعلّق الأمر، حيث قال: ›وأمّا الدواعي الأخرى التي تكون متقدّمة على الأمر وجوداً كالمصلحة والإرادة والحبّ، فأخذ دعوتها في متعلّق الأمر بمكانٍ من الإمكان؛ ضرورة أنّ ذلك لا يستلزم شيئاً من المحاذير المشار إليه‹[٤].

---

(١) مناهج الوصول: ج١ ص٢٧٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) بدائع الأفكار في الأصول: ج١ ص٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(٤) المصدر السابق: ص٢٣٥.

رأي السيّد الشهيد

بعدما ناقش + جميع الوجوه المذكورة على إمكان قصد القربة ـ وليس قصد الامتثال ـ في متعلّق الأمر، ذهب في آخر المطاف إلى اختيار القول باستحالة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، حيث قال: >وبهذا يتّضح أن أخذ قصد القربة ـ بالمعنى المحتمل فقهيّاً ـ في متعلّق الأوامر القربيّة العباديّة مستحيلٌ وفاقاً لما اشتهر بين المحقّقين المتأخّرين، فلا يمكن أن تفسّر العباديّة بهذا الوجه، أعني: أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر العبادي<(1).

وممّا تقدّم يتّضح أنّ في المسألة قولين:

القول الأوّل: إمكان قصد سائر الدواعي في متعلّق الأمر، ذهب إلى هذا القول الشيخ الأنصاري والسيّد الخوئي والإمام الخميني قدّس الله أسرارهم.

القول الثاني: عدم إمكان قصد سائر الدواعي في متعلّق الأمر، ذهب إلى هذا القول صاحب الكفاية والمحقّق النائيني والسيّد البروجردي والمحقّق العراقي والسيّد الشهيد قدّس الله أسرارهم.

(٤) طريقٌ ثالث لتقييد المتعلّق

بعد فرض العجز عن تقييده بقصد الأمر وعن تقييده بسائر الدواعي، فهل يمكن للمولى أن يتوصّل إلى غرضه في الواجبات العباديّة بتقييد متعلّق أمره بلازم قصد الأمر؟

توضيحه: إنّ الأعمال التي يقوم بها المكلَّف، إمّا هي بالدواعي النفسانيّة الباعثة عليها، وإمّا هي بالدواعي الإلهيّة. فلو قال المولى لعبده: افعل كذا لكن لا بداع من الدواعي النفسانيّة، فقد أمره بالإتيان به بداعٍ إلهيّ، فيكون قد أخذ في متعلّق المأمور به هذا القيد العدميّ، ليكون مضافاً إلى المولى.

---

(1) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الشاهرودي: ج٢ ص٨٩.

ولّما كان المولى في مقام البيان، وكان بإمكانه أخذ هذا القيد، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق.

بيان ذلك: أنّ كلّ فعل اختياريّ لابدّ وأن يكون صادراً عن داعٍ من الدواعى التي تبعث المكلّف نحو العمل، والدواعي: إمّا نفسانيّة، وإمّا إلهيّة، ولا ثالث لهما، فلو منع المولى من إتيان الفعل بداعٍ نفسانيّ فلا محالة أنّه يتحقّق الفعل بالداعي الإلهى. مثلاً: لو أمر المولى بوجوب الدفن مقيّداً بعدم إتيانه بداعٍ من الدواعى النفسانيّة، فقد أخذ في متعلّق حكمه أمراً عدميّاً ملازماً لإتيان الفعل مضافاً به إلى المولى، وبهذه الوسيلة يتوصّل إلى غرضه.

وهذا ما نقله المحقّق النائيني عن أستاذه السيّد الشيرازي، حيث قال: ›يمكن أن يقال في تصويره وجوه: الأوّل: ما حكي عن بعض تقريرات العلّامة الشيرازي + وحاصله: أنّ نفس الداعي القربيّ وإن لم يمكن أخذه في المتعلّق بوجه من الوجوه، إلّا أنّه يمكن أخذ عنوان في المأمور به يكون ملازماً لأحد الدواعي القربيّة وجوداً وعدماً. فالفرق بالآخرة إنّما يكون باختلاف المتعلّق، والدواعي ملازمة لذلك العنوان المقيّد به متعلّق الأمر‹[1].

واعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: ›أنّ هذا، فرضه فرض أنياب الأغوال، إذ من أين نأتي بذاك العنوان الملازم لقصد امتثال الأمر الذي متى ما تحقّق تحقّق ذاك، ومتى لم يتحقّق لا يتحقّق ذاك.

الاعتراض الثاني: هو ما ذكره المحقّق النائيني، من أنّه لو تصوّرنا هذا القول وفرضنا عنواناً ملازماً لقصد امتثال الأمر، فأيضاً يلزم المحذور، لأنّ هذا العنوان الملازم يمكن للعقل أن يفرض ـ ولو فرضاً ـ انفكاكه عن

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١١١.

ملازمه، فلو فرض أنّ المولى أمر بالصلاة مع ذاك العنوان الملازم، ثمّ تحقّق هذا العنوان الملازم، دون أن يتحقّق معه قصد الامتثال، ولو بفرض المحال، فإنّه ليس محالاً، حينئذٍ ماذا يكون موقف المولى اتّجاه هذا الفرض؟

فإن هو اكتفى بالصلاة فقط فهذا خلاف الضرورة؛ إذ الصلاة لا تقبل إلّا عبادة، وإن كان لا يكتفي بها فهذا معناه أنّه يأخذ في متعلّق الأمر قصد الامتثال لا العنوان الملازم، وإنّما العدول عن عنوان قصد الامتثال إلى ذلك العنوان الملازم تغطية، وإلّا فالمأخوذ في الحقيقة في متعلّق الأمر إنّما هو نفس قصد الامتثال.

وهذا ما ذكره بقوله: ›وفيه أنّ هذا الوجه وإن كان لطيفاً في نفسه إلّا أنّه يرد عليه: أنّه لو فرضنا ـ ولو محالاً ـ انفكاك ذاك العنوان عن أحد الدواعي وبالعكس فلابدّ وأن تكون العبادة صحيحة على الأوّل دون الثاني، مع أنّه لا يلتزم به ففيه قطعاً؛ لبداهة صحّة العمل مع الداعي القربيّ قطعاً وإن لم يوجد هناك عنوان أصلاً، وفساده مع عدمه وإن وجد ذلك العنوان‹[1].

مناقشة الشهيد الصدر للاعتراضين

أمّا الاعتراض الأوّل، فقد أورد عليه بأنّه: ›من أين نحصّل هذا العنوان الملازم؟

فمن الواضح: أنّ كلّ ضدّين لا ثالث لهما يكون أحد الضدّين ملازماً لعدم ضدّه لا محالة، وهذا أمر واضح، وحينئذٍ نأتي إلى محلّ الكلام ونقول: بأنّ داعي امتثال الأمر ضدّ ـ بالمعنى العرفي دون الفلسفي ـ للمعنى العرفي للداعي النفساني، وبعبارة أخرى: فإنّ الداعي الإلهي والداعي النفساني متضادّان وليس لهما ثالث، إذ لا يعقل أن يقع الفعل الاختياريّ إلّا إمّا بداعٍ

---

(١) المصدر السابق.

إلهي، وإمّا بداعٍ نفسانيّ دنيويّ، وهذان أمران متضادّان ومتقابلان ولا ثالث لهما، وحينئذٍ فعدم أحدهما يساوي وجود الآخر من حيث الملازمة، فعدم كونه بداعٍ نفساني أمرٌ ملازمٌ مع كونه بداعٍ إلهيّ، وحينئذٍ فليفرض أنّ هذا الأمر الملازم المأخوذ في متعلّق الأمر هو عبارة عن أمرٍ عدميّ، مرجعه عدم ضدّ هذا الداعي، ويكون مأخوذاً في متعلّق الأمر›[1].

أمّا الاعتراض الثاني الذي كان يفرض الانفكاك بين قصد الامتثال والعنوان الملازم، فقد أورد عليه: بأنّه غير تامّ ‹لأنّه إن أريد بفرض الانفكاك، فرضه من باب فرض المحال، من قبيل فرض الانفكاك بين العلّة والمعلول، وفرض ارتفاع النقيضين، واجتماع الضدّين، فهذا لا معنى له، لأنّه لا يلزم على الآمر في مقام جعل الأمر أن يجعل أمره وافياً بفرضه إلّا بلحاظ الفروض الممكنة لا بلحاظ الفروض المستحيلة، وإلّا لكان كلّ أمر صادر من المولى غير وافٍ بفرضه؛ إذ لو جاز اجتماع النقيضين لأمكن للعبد أن يصلّي ولا يصلّي في آن واحد، وحينئذٍ ماذا يصنع المولى في هذا الفرض وهو كما ترى سفسطة.

وإن أريد بالفرض، الفرض الذي هو ممكن الوقوع، والذي يحصل غالباً في الملازمات الغالبيّة، كالزيّ المخصوص، الملازم كون لابسه عالماً، وأحياناً يحصل الانفكاك بينهما، حينئذٍ إذا كان هذا هو المقصود من الفرض المحال، فهذا غير موجود في المقام، لأنّ عدم أحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما يستحيل انفكاكه عن الضدّ الآخر بحسب الخارج، إذن فالاعتراض الثاني ساقط›[2].

(٥) طريقٌ رابع لتقييد المتعلّق وهو تعدّد الأمر

حاصل هذا الطريق: أنّه في الواجب التوصّلي لا يوجد إلّا أمر واحد

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٢٣٠.

(٢) المصدر السابق.

متعلّق بذات الفعل، أمّا في الواجب التعبّدي فيوجد أمران، أحدهما: يتعلّق بذات الفعل والآخر: بالإتيان به بقصد الأمر الأوّل.

وقد ذكر الأعلام لهذا الطريق تفسيرين مختلفين برغم اشتراكهما في أصل تعدّد الأمر، أحدهما: متعلّق بذات الفعل، وآخر: يتعلّق بقصد الأمر حين امتثال الأمر الأوّل.

التفسير الأوّل: ما نسب إلى المحقّق الرشتي

حاصله: أنّ الأمر الأوّل يتعلّق بذات الفعل مطلقاً، ويأتي التقييد بقصد الأمر بأمرٍ ثانٍ مستقلٍّ عن الأمر الأوّل جعلاً ومجعولاً، بأن يتعلّق أمرٌ بنفس الصلاة، فيقول الآمر: صلّ، ثمّ يأمر ثانياً فيقول: ائت بقصد الأمر في الصلاة، فإنّ كلا الأمرين توصّليّان، الأوّل تعلّق بنفس الصلاة، والثاني تعلّق بقصد القربة، وقصد القربة بذاته تعبّديّ[1].

ونتيجة هذين الأمرين: إتيان الصلاة بقصد القربة، لأنّ الصلاة من العبادات التي لا يترتّب الغرض إلّا بإتيانها بقصد القربة، فالغرض حيث يدعو إلى إتيان الصلاة بقصد القربة ولا يمكن أخذ قصد القربة في الصلاة بأمرٍ واحد، فيتوصّل الآمر إلى غرضه بأمرين: أحدهما يتعلّق بالصلاة، والآخر بقصد القربة فيها، ولا يلزم محذورٌ أصلاً من المحاذير التي تقدّم ذكرها. وهذا ما ذكر المحقّق الخراساني بقوله: >تعلّق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى. فللآمر أن يتوسّل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده، بلا منعة<[2].

وأورد عليه صاحب الكفاية: بأن تعدّد الأمر هو صرف إمكان في أخذ

---

(١) انظر تعليقة على كفاية الأصول، للشيخ عباس الزارعي: ج١ ص١٤٣.

(٢) كفاية الأصول: ص٧٤.

قصد القربة في متعلّق الأوامر العباديّة، أمّا وقوعاً فلا تحقّق له ولا أثر منه في الأوامر الوجوبيّة المتعلّقة بالعبادات، وليس في الأوامر العباديّة الوجوبيّة إلّا أمر واحد، كغيرها من الأشياء غير العباديّة وهي الواجبات التوصّليّة أو المستحبّات العباديّة، ولم يرد في لسان الشارع أمران: أمر متعلّق بذات العبادة، وأمر متعلّق بإتيانها بقصد امتثال أمرها، والذي ورد في القرآن والسنّة صلّوا، وزكّوا، وصوموا، وحجّوا وهو أمر واحد متعلّق بها وليس هناك أمران.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ليس في العبادات إلّا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبّات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأمّا العقوبة فمترتّبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة»[1].

التفسير الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني

حاصله: أنّ الأمر الأوّل يتعلّق بالطبيعة المهملة، لأنّه إذا استحال التقييد بقصد الأمر، استحال الإطلاق بلحاظه أيضاً؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة. فكلّما استحال أحدهما، استحال الآخر. وحينئذٍ لابدّ من رفع إهمال الأمر الأوّل بالأمر الثاني الذي هو مستقلّ عن الأمر الأوّل جعلاً ومجعولاً، ولكنّه متمّم للجعل الأوّل حيث لا يعقل الإهمال الثبوتي واقعاً. فلابدّ للمولى أن يرفع هذا الإهمال بأمرٍ ثان يبيّن فيه الإطلاق أو التقييد في تمام موارد القيود الثانويّة التي لا يمكن أخذها في متعلّق الأمر الأوّل.

وهذا ما ذكره بقوله: «فإذن إذا فرضنا أنّ غرض المولى مترتّب على الصلاة بداعي القربة، فإذا أراد المولى استيفاء غرضه، فحيث إنّه لا يمكن له ذلك إلّا بأمرين، فلابدّ له من أمرٍ متعلّقٍ بذات الصلاة وأمرٍ آخر متعلّق بإتيانها بقصد

(١) المصدر السابق.

القربة. وتوهّم الاكتفاء بأمر واحد بالصلاة وإيكال الجزء الآخر ـ وهو قصد القربة ـ إلى حكم العقل لا معنى له، فإنّ شأن العقل إنّما هو الإدراك وأنّ هذا الشيء ممّا أراده الشارع أم لا، وليس الأمر والتشريع من شؤونه حتّى يكون هو شارعاً في قبال الشارع. فكما أنّ ذات الصلاة تعلّق بها إرادة الشارع لكونها ممّا له دخل في غرضه، كذلك لابدّ وأن يكون داعي القربة متعلّقاً لإرادته. غاية الأمر: أنّه لا يعقل ذلك بالأمر الأوّل، فلابدّ من الأمر الثاني المتمّم للجعل الأوّل، حتّى يكون الأمران في حكم أمرٍ واحد»[١].

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

المناقشة الأولى: بطلان المبنى، وأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من العدم والملكة بل من تقابل الضدّين، فإذا استحال التقييد فقد وجب الإطلاق.

قال: «إنّ القابليّة المعتبرة فيه، لا يلزم أن تكون شخصيّة دائماً، بل يجوز أن تكون صنفيّة أو نوعيّة أو جنسيّة. ألا ترى أنّه يصدق على الإنسان أنّه جاهل بحقيقة ذات الواجب وصفاته مع أنّه يستحيل أن يكون عالماً بها. فلو كانت استحالة أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة مستلزمة لاستحالة الآخر، لزم استحالة الجهل في مفروض المثال، مع أنّه ضروريٌّ وجداناً. ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرناه بين أن يكون التقييد مستحيلاً في مقام الثبوت والواقع وأن يكون مستحيلاً في مقام الإثبات، فإنّ كلّاً منهما لا يقتضي استحالة الإطلاق بل فلا مناص عنه أو عن التقييد بالخلاف»[٢].

المناقشة الثانية: إنّ الإهمال في الأمر الأوّل غير معقول لكي يُرفع بواسطة

---

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص١١٥.

(٢) هامش أجود التقريرات: ج١ ص١٠٣ـ ١٠٤.

الأمر الثاني[١]. ثمّ ذكر السيّد الشهيد أنّ هذا الإشكال بيّن ببيانين:

البيان الأوّل: ›أن يقال باستحالة هذا الإهمال لأنّ الحكم له حظٌّ من الوجود في أفق الذهن وعالم الاعتبار، وكلّ شيء له حظّ من الوجود لابدّ أن يكون متعيّناً في صقع وجوده، ويستحيل أن يبقى مردّداً‹.

البيان الثاني: أن ›يقال: إنّ الأمر من مجعولات الآمر الذي ينشئها من خلال الصور الذهنيّة والعلميّة، فلا يعقل أن يكون الجاعل متردّداً أو جاهلاً بما جعله حين جعله‹[٢].

مناقشة السيّد الشهيد للسيّد الخوئي

أورد السيّد الشهيد على السيّد الخوئي بأنّ كلا البيانين لهذا الإشكال ›مبنيّ على تفسير الإهمال في كلام المحقّق النائيني + بالإهمال الوجوديّ، أي: المردّد بين المطلق والمقيّد، مع أنّ الصحيح أنّ المراد له هو الإهمال المفهوميّ لا الوجوديّ ولا الفرد المردّد.

توضيح ذلك: أنّ متعلّق الأمر الأوّل مدلول اسم الجنس أي ذات الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة؛ باعتبار ما هو المقرّر في محلّه من: أنّ الإطلاق والتقييد كلاهما حيثيتان لحاظيتان زائدتان على ذات الطبيعة المهملة، وحينئذٍ إذا استحال كلّ من اللحاظين الإطلاقي والتقييدي في متعلّق الجعل الأوّل، اضطرّ المولى أن يجعل أمره على ذات الطبيعة المهملة، ويتصدّى لرفع الإهمال بأمرٍ ثانٍ يكون متمّماً للجعل، وبه يرفع الإهمال إلى الإطلاق أو التقييد.

وبناءً عليه لا يلزم لا الوجود المردّد أو عدم تعيّن ما جعل عليه الأمر الأوّل

---

(١) انظر هامش أجود التقريرات: ج١ ص١٠٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٩١.

ولا جهل الآمر بما جعله»[(١)].

مناقشة السيّد الشهيد لأصل هذا الطريق

ثمّ ذكر السيّد الشهيد إشكالين آخرين على الطريق الذي ذكره المحقّق النائيني:

الإشكال الأوّل: «أنّ تعلّق الأمر بذات الطبيعة المهملة إمّا أن يقال: بأنّه في قوّة تعلّقه بالطبيعة المطلقة ـ كما هو الصحيح عندنا حيث يأتي في مباحث المطلق والمقيّد أنّ هناك إطلاقاً وسرياناً ذاتيّاً للطبيعة فتكون في قوّة المطلقة لا المقيّدة خلافاً للمشهور ـ أو يقال: بأنّها في قوّة المقيّدة كما هو المشهور.

فلو قيل بالإطلاق الذاتي، رجعت هذه الصياغة إلى صياغة الكفاية من حيث كون متعلّق الأمر الأوّل مطلقاً، غاية الأمر بالإطلاق الذاتي لا اللحاظي.

ولو أنكرنا الإطلاق الذاتي وأنّ الطبيعة المهملة في قوّة المقيّدة، لزم الاستغناء عن الأمر الثاني؛ لأنّ المولى في موارد تعلّق غرضه بالمقيّد يستطيع تحقيق تمام غرضه بالأمر الأوّل المهمل بلا حاجة إلى ما يرفع إهماله إلى التقييد؛ لأنّ المهمل بحسب الفرض في معنى المقيّد. نعم، لو كان غرضه المطلق، احتاج إلى رفعه بالأمر الثاني المطلق»[(٢)].

الإشكال الثاني: «إنّ هذه الصياغة ـ أعني: تعلّق الأمر الأوّل بالطبيعة المهملة ـ إذا كانت المهملة في قوّة الجزئيّة والمقيّدة كما هو مبناهم اتّجه عليها إشكال الدور ـ الوجه الأوّل من وجوه الاستحالة الأربعة ـ لأنّ امتثال هذا الأمر كامتثال الأمر بالمقيّد سوف يتوقّف على الأمر أو وصوله فيلزم أخذ

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد الشاهرودي: ج٢ ص٩١.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٩٢.

الأمر أو وصوله في موضوع الجعل الأوّل وهو محال، وإن شئت قلت: إنّ نتيجة هذا التسلسل استحالة الإهمال كالتقييد والإطلاق، وهذا يعني استحالة الأمر بفعل من الأفعال لا مطلقاً ولا مقيّداً ولا مهملاً من ناحية قصد القربة، وهذا معناه ـ بعد فرض ثبوت أصل الأمر بالفعل ـ ارتفاع النقيضين وهو من أوضح المحالات ممّا يكشف عن خلل في إحدى المقدّمات والمباني التي أدّت إلى هذه النتيجة»(١).

(٦) طريق خامس لتقييد المتعلّق وهو لصاحب الكفاية

وهو ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية + وهو أنّ الأمر التوصّلي والتعبّدي كليهما متعلّقان بذات الفعل. فمن حيث الأمر ومتعلّق الوجوب، لا فرق بينهما، وإنّما الفرق بينهما في أنّ الأمر التوصّلي هو الواجب الذي يكون الغرض الداعي لأمر المولى به مترتّباً على وجود المتعلّق للأمر في الخارج، سواء أتى بهذا الواجب بقصد القربة أم لا، كدفن الميّت ـ مثلاً ـ فإنّ الغرض الداعي للأمر بالدفن هو مواراة الميّت، فإذا حصلت المواراة حصل الغرض سواء كانت المواراة بقصد القربة أم لا، فيسقط الأمر بالدفن لحصول الغرض الداعي إلى الأمر بالدفن بمجرّد حصول المواراة والدفن.

والواجب التعبّدي: هو الذي يكون الغرض الداعي للأمر به لا يحصل بمجرّد وجوده، بل لا يحصل الغرض منه إلّا إذا أتى به بداعي القربة. وهذا يعني أنّ وصف التوصّليّة والتعبّديّة أوّلاً وبالذات ممّا يلحق متعلّق الوجوب وهو الواجب، وأمّا الوجوب فوصفه بالتعبّديّة والتوصّليّة وصفٌ له بحال متعلّقه.

وهذا ما ذكره بقوله: «الوجوب التوصّلي: هو ما كان الغرض منه يحصل

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٩١.

بمجرّد حصول الواجب، ويسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبّدي، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ ـ في سقوطه وحصول غرضه ـ من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى»[١].

مناقشة الشهيد الصدر لصاحب الكفاية

أورد الشهيد الصدر على هذا الطريق: بأنّ «عدم سقوط الأمر بعد تحقيق متعلّقه خارجاً مستحيل؛ فإنّه من طلب الحاصل. فإذا تعلّق الأمر بذات الطبيعة وقد حقّق المكلّف فرداً منها، كان بقاء شخص ذلك الطلب المتعلّق بالجامع بين الفرد الواقع وغيره مستحيلاً؛ لأنّ متعلّقه حاصل، فلا محالة لابدّ من سقوطه، على الخلاف في معنى سقوط الأمر بالامتثال. وأمّا بقاء طلب فرد آخر من الطبيعة غير ما وقع، فهو وإن كان معقولاً إلّا أنّه أمرٌ آخر لا محالة، لأنّ كلّ أمر يتقوّم بشخص متعلّقه فإذا تغيّر، تغيّر الأمر لا محالة»[٢].

(٧) الطريق السادس وهو للسيّد الشهيد

ذكر + بأنّ الوجه المختار في تفسير الواجب التعبّدي والتوصّلي هو: «أنّ الغرض من الواجب التعبّدي حيث إنّه يتوقّف على الإتيان بالواجب بقصد الامتثال والقربة، وحيث إنّ قصد القربة لا يمكن أخذه تحت الأمر، وحيث إنّ الغرض هو سبب الأمر وعلّة جعله، فلا محالة يكون الأمر التعبّدي كالتوصّلي متعلّقاً بذات الفعل، إلّا أنّه كلّما جاء المكلّف بالفعل من دون قصد الأمر سقط شخص ذلك الأمر ـ لاستحالة بقائه بعد حصول متعلّقه ـ وتولّد أمر جديد متعلّق بفرد آخر من ذات الفعل؛ لأنّ الغرض الذي دعا المولى إلى

---

(١) كفاية الأصول: ص٧٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٩٣.

جعل الأمر الأوّل لا يزال باقياً. وهذا بخلاف الأمر التوصّلي. فالفرق بين التعبّدي والتوصّلي بالدقّة ليس بالتقييد والإطلاق من ناحية قصد القربة بل بالتجدّد وتولّد أمر آخر كلّما لم يأتِ المكلّف بقصد القربة الدخيل في تحقيق غرض المولى.

وهذا التفسير يشترك مع التفسير السابق في أنّ الأمر التعبّدي والتوصّلي لا يختلفان في المتعلّق بل في ما يحقّق الغرض من كلّ منهما، ولكن يختلف عنه في أنّ ذلك التفسير كان يفترض فيه بقاء شخص الأمر المتعلّق بذات الفعل بينما في هذا التفسير يفترض سقوطه بشخصه وبقاؤه بنوعه ضمن شخص آخر من الأمر متعلّق بغير الفرد المأتيّ به.

ويشترك مع التفسير الثاني في المصير إلى تعدّد الأمر وتجدّده كلّما لم يأتِ المكلّف بالفعل مع قصد الأمر، وإن كان يختلف عنه في أنّ الأمر الثاني يتجدّد بعد سقوط الأوّل ويتعلّق كالأوّل بذات الفعل لا بقصد الأمر‹.

ثمّ أورد السيّد الشهيد إشكالاً على هذا الطريق حاصله بأنّ الأمر لا يعقل أن يتعلّق بذات الفعل، لأنّ المفروض أن ذات الفعل لا يفي بتحقيق الغرض، فليس ذات الفعل هو المحبوب، وعليه لابدّ أن يتعلّق الأمر بما هو المحبوب.

وأجاب على هذا الإشكال: بأنّ ›تعلّق الأمر بما هو المحبوب لأجل أن يكون محرّكاً نحوه. وهذا غاية ما يقتضيه: أنّه لابدّ أن يكون الأمر متعلّقاً بما هو المحبوب في فرض محرّكيته نحو ما تعلّق به، وهذا حاصل في المقام؛ لأنّه في فرض محرّكيّة هذا الأمر للمكلّف نحو ما تعلّق به، يكون الجزء الآخر للغرض وللمحبوب متحقّقاً أيضاً، إذ ليس المراد بقصد القربة إلّا محرّكيّة الأمر، هذا على أنّه يكفي عقلاً وعقلائياً في تعلّق الأمر بشيء أن يكون المتعلّق هو غاية ما يمكن سدّ باب عدم الغرض من ناحيته ولو كانت هناك أبواب أخرى للعدم أيضاً لابدّ أن تسدّ، وإنّما لم يؤمر بسدّها؛ لعدم إمكان الأمر بها، ولهذا صحّ

الأمر بما يحتمل كونه مصادفاً للمحبوب، كما إذا أمر عبده أن يأتي له بأحد الكتب في الرفّ برجاء أن يصيب الكتاب الذي يريده منها؛ لعدم إمكان تكليفه بإتيان الكتاب المطلوب؛ لكونه أمّياً مثلاً لا يمكنه أن يقرأ [١].

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٩٤.

(١٨٢)

التخيير في الواجب

- مقدمات تمهيدية

المقدّمة الأولى: المراد من التخيير في الواجب

المقدّمة الثانية: أقسام التخيير في الواجب

- موارد التخيير في الامتثال
- محلّ النزاع في الواجب التخييري
- الاتّجاهات في تفسير الواجب التخييري

التخيير في الواجب

التخييرُ تارةً يكون عقليّاً، وأخرى شرعيّاً. فإنْ كانتْ البدائلُ مذكورةً على نحوِ التردّدِ متعلّقاً للأمرِ في لسانِ الدليل، فالتخييرُ شرعيّ، وإلّا فهو عقليّ.

وقد وقعَ الكلامُ في تحليلِ واقعِ الوجوبِ في مواردِ التخيير، وكيفيّةِ تعلّقِه. وفي ذلكَ عدّةُ اتّجاهات:

الاتّجاهُ الأوّلُ: أنّ الوجوبَ في مواردِ التخييرِ العقليّ متعلّقٌ بالجامع، وفي مواردِ التخييرِ الشرعيّ متعلّقٌ بكلِّ واحدٍ من البدائل، ولكنْ مشروطاً بتركِ البدائلِ الأخرى.

وقد يُلاحظُ عليه بأنّ الوجوباتِ المشروطةَ تستلزمُ أموراً لا تناسبُ الوجوبِ التخييريّ، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ، من قبيلِ تعدّدِ العقابِ بتركِ الجميع.

الاتّجاهُ الثاني: إرجاعُ التخييرِ الشرعيّ إلى التخييرِ العقلي، فيُلتزمُ بأنّ الوجوبَ يتعلّقُ بالجامعِ دائماً، إمّا ببرهانِ استحالةِ الوجوباتِ المشروطة ـ كما أشيرَ إليه ـ فيتعيّنُ هذا. وإمّا ببرهانِ أنّ الوجوبَ التخييريَّ له ملاكٌ واحد، والواحدُ لا يصدرُ إلّا من واحد، فلابدّ من فرضِ جامعٍ بينَ البدائلِ يكونُ هو علّةَ تحصيلِ ذلك الملاك.

الاتّجاهُ الثالثُ: التسليمُ بأنّ الوجوبَ في مواردِ التخييرِ يتعلّقُ بالجامعِ دائماً، ولكن يقالُ: إنّ وجوبَ الجامعِ يستلزمُ الوجوباتِ المشروطةَ للحصصِ والأفراد، أي وجوبُ كلِّ واحدةٍ منها بشرطِ انتفاءِ الحصصِ الأخرى. وهذه الوجوباتُ بمجموعِها لمّا كانتْ روحاً نفسَ ذلك الوجوبِ المتعلّقِ بالجامعِ

فليس من ناحيتِها إلّا عقابٌ واحدٌ في فرضِ تركِ الجميع.

والفرقُ بينَ هذا الاتّجاهِ وسابقِه أنّ هذا يقولُ بسرايةِ الوجوبِ إلى الحصّةِ بالنحوِ المذكور، وأمّا ذاك الاتّجاهُ فلا يلتزمُ بالسرايةِ، وعليه لا تكونُ الحصّةُ معروضةً للوجوبِ بل مصداقاً لمعروضِ الوجوب. فالوجوبُ بالنسبةِ إلى الحصّةِ في مواردِ التخييرِ كالنوعيّةِ بالنسبةِ إلى أفرادِ الإنسانِ، فإنّ هذا الفردَ أو ذاك مصداقٌ لمعروضِ النوعيّةِ، لا معروضٌ لها.

وقد يُعترضُ على الاتّجاهِ الثالثِ: بأنّ الوجوبَ فعلٌ اختياريٌّ للشارعِ يجعلُه حيثُما أراد، فإذا جعلَه على الجامعِ لا يعقلُ أن يسريَ بنفسِه إلى غيرِ الجامع، فإن أريدَ بالوجوباتِ المشروطةِ سريانُ نفسِ ذلك الوجوبِ فهو مستحيل، وإن أريدَ أنّ الشارعَ يجعلُ وجوباتٍ أخرى مشروطةً فهوَ بلا موجبٍ، فيكونُ لغواً.

ويمكنُ أن يجابَ على ذلكَ: بأنّ هذا إنّما يتمُّ في مرحلةِ جعلِ الحكمِ والإيجابِ لا في مرحلةِ الشوقِ والإرادة؛ إذ لا مانعَ من دعوى الملازمةِ في هذهِ المرحلةِ بينَ حبِّ الجامع وأنحاءٍ من الحبِّ المشروطِ للحصص، ولا يأتي الاعتراضُ باللغويّة، لأنّ الكلامَ هنا عن المبادئِ التكوينيّةِ للحكمِ، وهذهِ الملازمةُ لا برهانَ عليها ولكنّها مطابقةٌ للوجدان.

الشرح

قبل الولوج في البحث نتناول عدداً من المقدّمات التمهيديّة:

المقدّمة الأولى: المراد من التخيير في الواجب

من الواضح: أنّ الشريعة تحتوي على واجبات يجوز تركها إلى بدل، من قبيل: خصال الكفّارة الثلاث في الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيّرة بين إطعام ستّين مسكيناً وصوم شهرين متتابعين وعتق رقبة، وكذلك التخيير بين القراءة والتسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، ونحو ذلك.

وهذا ما يطلق عليه بالواجبات التخييريّة، في مقابل الواجبات التعيّنيّة التي لا يجوز تركها إلى بدل كالصلاة.

وبهذا يتّضح: أنّ التخيير في الواجب: هو الواجب الذي له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخيّر بينهما المكلّف، مثل كفّارة الإفطار العمدي، أمّا الواجب التعييني: فهو الواجب الذي يتعلّق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال.

المقدّمة الثانية: أقسام التخيير في الواجب

ينقسم التخيير في الواجب إلى تخيير عقليّ وتخيير شرعيّ، توضيحه: أنّ الخطاب الشرعيّ الذي يكون فيه الوجوب الشرعيّ مبيّناً من قبل المولى على نحوين:

النحو الأوّل: أنّ الشارع يبيّن الخطاب بوجوب عنوان كلّي واحد، مثل «الصلاة» في قوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (الأنعام: ٧٢)، فهو خطاب يبيّن المولى فيه وجوب الصلاة التي هي عنوان كلّي صالح للانطباق على أفراد كثيرة، ومتعلّق هذا الوجوب هو طبيعيّ الصلاة، سواء أدّاها المكلّف في

المسجد أو في أوّل الوقت وغير ذلك، فكلّ تطبيق للصلاة من هذه التطبيقات يكون مصداقاً لطبيعيّ الصلاة المأمور بها.

مثال ذلك: إنّ وقت صلاة الظهر يمتدّ من الزوال إلى ما قبل الغروب بمقدار أداء صلاة العصر، فلو فرضنا أنّ مقدار وقت امتثالها يستغرق خمس دقائق، فنجد أنّ لصلاة الظهر حصصاً متعدّدة لامتثالها من حيث الزمان والمكان، فللمكلّف أن يأتي بها في الوقت الأوّل وهو الخمس دقائق الأولى أو الوقت الثاني وهو الخمس دقائق الثانية أو الوقت الثالث وهو الخمس دقائق الثالثة وهكذا إلى نهاية وقتها، ويمكن للمكلّف أيضاً أن يأتي بها في البيت أو المسجد أو في أيّ مكان آخر يجوز فيه الصلاة، ومن الواضح: أنّ بإمكان المكلّف أن يأتي بالصلاة من حيث الوقت أو الزمان وهو مقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة في الخطاب؛ لأنّه لم يُفرض على المكلّف أن يأتي الصلاة في حصّة معيّنة من الحصص المذكورة، وتقدّم أنّ هذا النوع من الإطلاق هو الإطلاق البدليّ؛ لأنّ المطلوب من المكلّف أداء حصّة واحدة من صلاة الظهر وليس جميع الحصص، وعلى هذا فالمكلّف مخيّر في الإتيان بحصّة واحدة منها. وممّا نلمسه من هذا التخيير أنّه تخيير في أداء الصلاة لم يأتِ من قبل الخطاب الشرعيّ؛ لأنّه لم يرد في لسان الدليل الشرعيّ ذكر البدائل والحصص المتعدّدة لامتثال صلاة الظهر، بل هو تخيير يدركه العقل بإيجاد هذه الحصّة من الصلاة وتلك، وعلى هذا يطلق على هذا التخيير بالتخيير العقلي.

النحو الثاني: أن يبيّن الشارع التخيير بين شيئين أو أكثر في نفس لسان الدليل، كما في كفّارة الإفطار العمدي في شهر رمضان، حيث نلاحظ أنّ الشارع أوجب على المكلّف الذي أفطر في شهر رمضان أحد أمور ثلاثة: إمّا عتق رقبة، وإمّا صيام شهرين متتابعين، وإمّا إطعام ستّين مسكيناً، والمكلّف هو الذي يتخيّر امتثال أحدها.

ويطلق على هذا التخيير بالتخيير الشرعيّ والتخيير التعبّدي أو المولوي؛ لأنّ الشارع هو الذي تصدّى بنفسه لذكر البدائل في لسان الدليل. وكذلك من قبيل التخيير بين الخبرين المتعارضين المستفاد بواسطة روايات العلاج.

ويتحصّل من هذه المقدّمة: أنّ الفرق بين التخيير العقلي والشرعيّ: هو أنّ التخيير العقلي يكون الحاكم فيه هو العقل وأن يكون المأمور به عنواناً واحداً كلّياً، أمّا التخيير الشرعيّ فهو أنّ الشارع هو الذي يتصدّى لذكر البدائل في الدليل الشرعيّ ويكون المأمور به أكثر من عنوان ولكن على سبيل البدل.

وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: >يعتبر في التخيير العقلي أن تكون أفراد التخيير مندرجةً تحت حقيقةٍ واحدةٍ عرفيّة، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده، ولا يكفي في التخيير العقلي الاشتراك في الأثر مع تباين الأفراد بالهويّة، كالشمس والنار، حيث إنّهما متباينان بالهويّة مع اشتراكهما في الأثر وهو التسخين، فالتخيير بين المباشرة والاستنابة لابدّ أن يكون شرعيّاً<[1].

وقال في موضع آخر: >إنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاكٌ يلزم استيفاؤه ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين ـ كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم ـ وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاكٍ يقتضيه<[2].

والمتحصّل من مجموع كلامه: أنّه يعتبر في التخيير العقلي ـ المصطلح في

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص١٤٠.

(٢) المصدر السابق: ج٣ ص٤٤٥.

علم الأصول ـ أحد الأمور التالية:

• وجود جامعٍ خطابيّ بين طبيعيّ المأمور به على نحو التساوي في الأهميّة. ومقصوده من الجامع الخطابي ما يفهمه أهل العرف من الجامع بين مصاديق طبيعيّ المأمور به.

• وجود ملاكٍ لازم الاستيفاء بين طرفي التخيير، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين كالتخيير بين المتزاحمين. والجامع هاهنا ليس خطابيّاً، بل هو عقليّ؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم استيفاء المصلحة الملزمة والملاك الموجود في كلّ من المتزاحمين.

• كون الجامع بين طرفي التخيير أمراً عرفيّاً قابلاً لتعلّق التكليف بنفسه، كالماء والرقبة والمسكين والحيوان من العناوين المنطبقة على الأفراد والمصاديق الخارجيّة.

قال السيّد الخوئي: «التخيير العقلي: ما تعلّق الوجوب بالجامع الذي له عنوان خاصّ، والتخيير الشرعيّ: ما كان له جامع انتزاعي وهو عنوان أحدهما، وإلّا ففي الواقع لا فرق بينهما»[(١)].

وقد قسم السيّد الخوئي التخيير إلى أقسام ثلاثة:

«**القسم الأوّل**: التخيير الشرعيّ الثابت بدليل خاصّ، كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّحات.

القسم الثاني: التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم كذلك.

القسم الثالث: التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعيّ من جهة الاقتصار على القدر المتيقّن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعيّة، وذلك كما لو ورد عامّ له إطلاق أحواليّ، كما قال: أكرم كلّ عالم، الظاهر في وجوب إكرام

---

(١) كتاب الحجّ، للسيد الخوئي: ج١ ص٤٣٥.

كلّ فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد بإكرام غيره وعدمه، ثمّ علمنا من الخارج بعدم جوب إكرام فردين منه معاً كزيد وعمرو ـ مثلاً ـ ودار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً، بأن لا يجب إكرامهما أصلاً وخروجهما تقييداً، بأن لا يجب إكرام كلّ منهما عند إكرام الآخر، ويجب إكرام كلّ منهما عند عدم إكرام الآخر، ففي مثل ذلك لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن في رفع اليد عن ظاهر الدليل، وهو الحكم بعدم إكرام كلّ منهما عند إكرام الآخر [إلى أن قال] وهذا البيان جارٍ في كلّ ما إذا دلّ دليلان على وجوب أمرين، وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما تعييناً، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، كما لو دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه تعييناً، ودلّ دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعييني المستفاد من الإطلاق، وحمل كلّ منهما على الوجوب التخييري»[1].

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ خصائص الوجوب التخييري هي:

١. من جهة الامتثال: أنّ المكلّف لو أتى بأحد البدائل فسوف تسقط عنه البدائل الأخرى. فلو أطعم ـ مثلاً ـ يسقط العتق والصيام، وأمّا من جهة العصيان فإنّه لا يكون عاصياً إلّا بتركه لجميع البدائل، ويترتّب على تركه لها كلّها عقوبةٌ واحدةٌ وليس ثلاث عقوبات.

٢. أنّ المكلّف لو أتى بجميع البدائل فإنّه يكون ممتثلاً، فلو صام وأطعم وأعتق يكون ممتثلاً.

موارد التخيير في الامتثال

التخيير في مقام الامتثال: بأن لم يكن التخيير مجعولاً في مرحلة التشريع

---

(١) مصباح الأصول: ج٢ ص٣٥٣.

ولا مدلولاً للخطاب الشرعيّ بالدلالة الوضعيّة، وإنّما يدركه العقل ويفهمه العرف في مقام الامتثال من الخطاب، فهو على أقسام:

• ما إذا تعلّق الحكم بطبيعيّ المأمور به، من قبيل: أنّ العقل يرى المكلّف في مقام الامتثال أنّه مخيّر بين الإتيان بأحد مصاديق طبيعيّ المأمور به نظراً إلى تحقّق صرف وجود طبيعيّ المأمور به ـ الذي هو متعلّق الأمر ـ في ضمن أحد أفراده ومصاديقه.

• مورد التزاحم بين الواجبين: وهو ما إذا كان لكلّ منهما مصلحة ملزمة لازمة الاستيفاء ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما، فالعقل يحكم حينئذٍ بالتخيير، كما جاء في كلام المحقّق النائيني.

• التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعيّ، وهو: ما إذا ورد دليلان ودلّ كلّ واحد منهما على وجوبٍ واجب، ولكن علمنا بضرورة الشرع عدم وجوبهما معاً، فمقتضى الأخذ بإطلاقهما الحكم بالتخيير. وهذا التخيير يدركه العقل ويفهمه أهل العرف في مقام الامتثال من إطلاق الدليلين بعد إحراز عدم مطلوبيّة الجمع بينهما في نظر الشارع. وذلك مثل التخيير بين صلاتي الظهر والجمعة.

محلّ النزاع في الواجب التخييري

بناء على ما تقدّم من تعريف الواجب التخييري من أنّه الواجب الذي يجوز تركه إلى بدل، تظهر أمامنا عدّة مشاكل، يمكن بيانها في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: كيف يكون واجباً ويجوز تركه

إنّ هذا التعريف للواجب التخييري مشتمل على أمرين متنافيين وهما: الإلزام المتمثّل في كلمة الواجب، والثاني متمثّل بعدم الإلزام كما في كلمة «يجوز تركه إلى بدل» الواردة في التعريف، ومن الواضح: أنّ الإلزام وعدم

الإلزام متنافيان، وعلى هذا استُشكل في أنّ الوجوب يستبطن اللّاوجوب.

النقطة الثانية: الإرادة والبعث لا تتعلّقان بالأمر المردّد

إنّ الإرادة الفاعليّة إنّما تتعلّق بالأمر المعيّن لا بالأمر المردّد، وهو أمر واضح، ومثله الإرادة الآمريّة، فلا تتعلّق إلّا بأمر معيّن، ووجه ذلك: أنّ تشخّص الإرادة في كلا المقامين بالمراد. فإذا كان المراد مردّداً لا تتعلّق به الإرادة، وظاهر كون كلّ واحد واجباً على البدل، تعلّق الإرادة بالأمر المردّد، ونظيره البعث؛ إذ لا معنى للبعث إلى المردّد.

قال المحقّق النائيني: >قد يستشكل في تصوير الواجب التخييري، وأنّه كيف يعقل تعلّق إرادة الآمر بأحد الشيئين أو الأشياء من غير تعيين؟ مع عدم إمكان تعلّق إرادة الفاعل بذلك؛ لوضوح أنّ إرادة الفاعل المستتبعة لحركة العضلات لا تتعلّق إلّا بمعيّن محدود بحدوده الشخصيّة، ولا يعقل تعلّقها بأحد الشيئين على وجه الإبهام والترديد، فإذا لم يعقل تعلّق إرادة الفاعل على هذا الوجه، فكيف يعقل تعلّق إرادة الآمر بذلك؟ ومن هنا اختلفت الكلمات في كيفيّة الواجب التخييري<[1].

النقطة الثالثة: وحدة العقاب مع كثرة الواجب

هذا هو الإشكال الثالث، وهو إذا ترك امتثال جميع الحصص، فيعاقب بعقابٍ واحد، مع كون الواجب متعدّداً.

هذه الأُمور هي التي دعت المتأخّرين إلى البحث عن ماهيّة الواجب التخييري وواقعه، لأجل الردّ على مثل هذه الإشكالات، وهذا ما سنتناوله في البحث اللاحق.

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٢٣٢.

الاتّجاهات في تفسير الواجب التخييري

هنالك اتّجاهات متعدّدة في تفسير حقيقة الواجب التخييري، وقد تعرّض السيّد الشهيد في الحلقة الثالثة لثلاثة منها[1] وهي:

الاتّجاه الأوّل: حقيقة الواجب التخييري هي الوجوبات المشروطة

الفرق بين الوجوب التخييري والتخيير الشرعيّ: أنّ حقيقة التخيير العقلي هي: أنّ الوجوب يكون واحداً متعلّقاً بالجامع بين الحصص، فالشارع يصبّ حكمه على عنوان الجامع وهو عنوان الصلاة، فيوجد موضوعاً واحداً وحكماً واحداً أيضاً، ويكون التخيير بين هذه الحصص والبدائل، وكلّ حصّة تحقّق الجامع في عالم الامتثال، ولذا يحكم العقل بالتخيير بينها.

أمّا في موارد التخيير الشرعيّ فيكون الوجوب متعلّقاً بكلّ واحد من هذه الحصص والبدائل، لكنّ وجوب كلّ واحد من هذه البدائل مشروط بعدم امتثال البدائل الأخرى، وهذا يعني وجود وجوبات متعدّدة بعدد البدائل والحصص التي أخذها الشارع في لسان الدليل، فلكلّ حصّة وجوب تعييني خاصّ بها، ولكنّه مشروط بترك الحصص الأخرى، ففي مثال كفّارة الصيام، فإنّ لكلّ واحد من البدائل وهي الصيام شهرين أو العتق أو الإطعام وجوب واحد خاصّ بها، لكنّه مشروط بترك الحصص الأخرى، فالصيام شهرين واجب مشروط بعدم الإتيان بالعتق والإطعام، وهكذا في الإطعام فهو واجب لكنّه مشروط بعدم الإتيان بكلا عدليه.

وهذا التفسير ذكره المحقّق الخراساني، حيث قال: «إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كلّ واحد على التخيير، بمعنى عدم جواز

---

(١) أمّا الاتّجاهات الأخرى فسنتناولها في آخر البحث في البحوث الإضافية والتفصيليّة.

تركه إلّا إلى بدل[1]›[2].

ثمّ ذكر المحقّق الخراساني الوجه في كون كلّ واحد من البدائل مشروطاً بترك البدائل الأخرى وهو أحد أمرين:

الأوّل: أنّ الملاك والغرض المترتّب على هذه البدائل هو سنخ ملاك يتحقّق بأيّ حصّة من الحصص، بمعنى أنّ الحصّة الأخرى لا تكون واجدة للملاك فيما إذا تحقّقت الحصّة الأولى، ومن هنا لا يتعلّق الوجوب بالحصّة الأخرى بعد تحقّق غيرها من البدائل.

وعليه: أن يكون الملاك والغرض متعدّداً بعدد البدائل، ففي كلّ واحدة من البدائل غرض مستقلّ، لكنّ هذه الأغراض متضادّة فيما بينهما بحيث لا يمكن اجتماعها ولا يستطيع المكلّف استيفاءها جميعاً، بنحو إذا حصل الغرض والملاك من امتثال أحد هذه البدائل، فات الملاك والغرض من البدائل الأخرى، وعلى هذا الأساس يجعل الشارع الوجوب مخيّراً بين البدائل والحصص؛ إذ لو كانت البدائل والحصص غير متضادّة ويمكن للمكلّف تحصيلها كلّها، لكانت كلّ واحدة من هذه البدائل واجبة بالوجوب التعييني لا التخييري، وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: ‹والتحقيق أن يقال: إنّه إن كان الأمر بأحد الشيئين، بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به

(١) ولعلّ هذا مذهب الشيخ الطوسي، حيث قال في العدّة: (في ذكر الأمر بالأشياء على جهة التخيير، كيف القول فيه؟ ذهب كثير من المتكلّمين إلى أنّ الكفّارات الثلاث كلّها واجبة مخيّر فيها... والذي أذهب إليه أنّ الثلاثة لها صفة الوجوب، إلّا أنّه يجب على المكلّف اختيار أحدها) العدّة في أصول الفقه، الشيخ الطوسي: ج١ ص٢٢٠.

(٢) كفاية الأصول: ص١٤١.

الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخيّة بين العلّة والمعلول. وعليه، فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعيّ، لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر، وترتّب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما»[1].

قال المحقّق النائيني: «أن يكون الوجوب في كلّ واحد من أفراد التخيير مشروطاً بعدم فعل الآخر، فيكون العتق واجباً عند عدم الصيام والإطعام، وكذا العكس، فتكون الإرادة قد تعلّقت بكلّ على نحو الواجب المشروط، وذلك إنّما يكون إذا كان لكلّ من الصيام والعتق والإطعام ملاك يخصّه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات وكان استيفاء واحد منها مانعاً عن استيفاء الباقي، فإذا كان كذلك فلابدّ من إيجاب الكلّ على نحو الواجب المشروط، إذ تخصيص الوجوب بأحدهما يكون بلا مرجّح»[2].

مناقشة التفسير الأوّل

نوقش هذا التفسير بأنّ القول بالوجوبات المشروطة يلزم منه لوازم لا يمكن الالتزام بها؛ لكونها مخالفة لحقيقة التخيير، وهذه اللوازم هي:

١. إنّ لازم هذا التفسير هو تعدّد العقاب فيما لو ترك المكلّف امتثال جميع

(١) المصدر السابق.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص٢٣٢.

الحصص؛ وذلك لأنّ وجوب كلّ واحد من الحصص والبدائل مشروط بترك الحصص الأخرى، فيكون هذا الشرط متحقّقاً في الفرض فيما لو ترك امتثال جميع الحصص، فيصبح وجوب كلّ واحد من هذه الحصص فعليّاً في حقّ المكلّف، ففي كفّارة الإفطار العمدي في شهر رمضان ـ مثلاً ـ سوف يستحقّ المكلّف ثلاث عقوبات، لأنّ تركه امتثال العتق والإطعام والصيام يجعل كلّاً من هذا البدائل واجباً فعليّاً، فيستحقّ ثلاث عقوبات، ومن الواضح: أنّ ترك الوجوب الفعليّ يوجب استحقاق العقاب، فيلزم تعدّد العقاب بعدد الحصص والبدائل، وهو لا يمكن الالتزام به، مضافاً إلى مخالفته لحقيقة الوجوب التخييري كما تقدّم.

٢. إنّ لازم هذا التفسير عدم تمكّن المكلّف من الإتيان بجميع البدائل؛ لعدم تحقّق الشرط في أيّ من البدائل؛ لأنّ الشرط هو ترك البدائل الأخرى، وهذا لم يتحقّق على هذا الفرض؛ لأنّه بامتثال جميع الحصص لا يكون أيّ واحد من البدائل فعليّاً، إذ في حالة امتثال الحصّة الأولى لا تكون الحصّة الثانية فعليّة، وعند امتثال الحصّة الثانية لا يكون وجوب الحصّة الأولى فعليّاً، ففي مثال كفّارة الإفطار العمدي يكون امتثاله للصيام نافياً لفعليّة الإطعام والعتق، وبامتثال الإطعام يكون نافياً لفعليّة وجوب الصيام والعتق، وبامتثال العتق يكون نافياً لفعليّة الصيام والإطعام، إذن في حالة امتثال جميع الحصص، لا يكون وجوب جميع الحصص فعليّاً في حقّ المكلّف، وعليه فلا يتمكّن المكلّف من الإتيان بجميع البدائل.

مضافاً إلى منافاته لحقيقة الوجوب التخييري، كما تقدّم من أنّ الإتيان بحصّة من البدائل يعتبر ممتثلاً[1].

---

(١) هنالك مناقشات أخرى للأعلام لهذا الوجه نأتي لذكرها في البحوث التفصيلية.

الاتّجاه الثاني: رجوع التخييرين العقليّ والشرعيّ إلى حقيقةٍ واحدة

حاصل هذا الاتّجاه في تفسير حقيقة الوجوب التخييري، هو: أنّ التخيرين العقليّ والشرعيّ يرجعان إلى حقيقة واحدة وهي أنّ الوجوب يتعلّق بالجامع بين البدائل، وهذا الجامع سواء كان جامعاً حقيقيّاً، وذلك فيما إذا أمكن أن يوجد جامع ذاتيّ بين البدائل، فينصبّ الحكم على هذا الجامع الحقيقي، أو كان جامعاً انتزاعيّاً وذلك فيما إذا لم يمكن أن يوجد جامع ذاتيّ بين البدائل بأن كانت متباينة فيما بينها فينتزع منها عنوان «أحدها» ويصبّ الحكم عليه، كما في كفّارة الإفطار العمدي كما لو قال المولى يجب على المكلّف أحد هذه الأمور الثلاثة.

واستدلّ أصحاب هذا الاتّجاه ـ أي إرجاع الوجوب التخييري الشرعيّ إلى العقلي وكونه متعلّقاً بالجامع ـ بأحد برهانين:

البرهان الأوّل: ورود الإشكالات واللوازم الباطلة على الاتّجاه الأوّل، كلزوم تعدّد العقاب عند ترك الجميع، وعدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بجميع الحصص والبدائل، وعلى هذا لابدّ من القول بالاتّجاه الثاني وهو إرجاع التخيير الشرعيّ إلى التخيير العقلي، أي: تعلّق الوجوب بالجامع بين البدائل.

البرهان الثاني: الاتّكاء على قاعدة الواحد القائلة بأنّ «الواحد لا يصدر إلّا من واحد».

وقبل بيان هذا البرهان ينبغي بيان قاعدة، حاصلها: أنّ كلّ معلول حدّ ناقص للعلّة، وكلّ علّةٍ فهي حدّ كامل للمعلول. وعليه، فالمعلول موجود في رتبة وجود العلّة، كالحرارة الحاصلة من النار، فإنّها موجودة في رتبة وجودها، وإلّا يلزم الترجّح بلا مرجّح، فيقال: لماذا وجدت هذه الحرارة ولم توجد تلك الأُخرى، فإذا كان وجود المعلول ووجوبه واحداً، فلابدّ وأن تكون علّته كذلك، لأنّ العلّة إذا تعدّدت تعدّد وجود المعلول ووجوبه، والمفروض أنّه

واحد، والواحد لا يتعدّد[١].

فإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الملاك والغرض في التخيير الشرعيّ واحد، وحيث إنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، فيستحيل أن يصدر هذا الملاك والغرض الواحد من البدائل المتعدّدة، وعليه يلزم أن تكون هذه البدائل مؤثّرة في هذا الغرض لا بعنوانها الخاصّ، بل بما هي مصداق لعنوان واحد هو الذي يكون مؤثّراً في الغرض. و هذا العنوان الواحد إمّا أن يكون عنواناً حقيقيّاً فيما إذا أمكن أن يكون بينها جامع ذاتيّ وإمّا أن يكون انتزاعيّاً فيما إذا لم يمكن انتزاع الجامع الذاتي.

إن قيل: لم لا يكون الغرض والملاك متعدّداً بعدد الحصص والبدائل؟

الجواب: إنّ الملاك والغرض إذا كان متعدّداً بعدد الحصص، فهذا يعني أن يكون لكلّ حصّة غرض وملاك مستقلّ عن الغرض والملاك في الحصص الأخرى، وهو باطل جزماً، إذ بناءً على وجود غرض مستقلّ في كلّ حصّة يلزم أن تكون كلّ حصّة من البدائل واجبة تعيينيّاً؛ لأنّ ملاكها مغاير للملاك في الحصص الأخرى والوجوب تابع للملاك، فيجب على المكلّف تحصيل العتق والإطعام والصيام جميعاً؛ وذلك لوجوب ملاك مستقلّ في كلّ واحدة منها، فيكون الوجوب تعيّنياً، وهو خلاف الفرض من كون الوجوب تخييريّاً. وعلى هذا يتعيّن أن يكون هناك غرض وملاك واحد، لكنّه يحصل بامتثال أيّ واحد من الحصص والبدائل، وبناءً على أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد يلزم أن يكون المؤثّر والمحصّل لهذا الغرض واحد وهو الجامع بين الحصص، فلو فرضنا أنّ الغرض يحصل من جميع الحصص، يلزم أن يحصل الغرض الواحد من الكثير وهو خلاف قاعدة الواحد.

---

(١) انظر شرح نهاية الحكمة، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، المرحلة التاسعة.

وبهذا يتّضح: أنّ الوجوب التخييري الشرعيّ يرجع إلى التخيير العقلي، بمعنى: أنّ الوجوب واحد وهو الجامع بين البدائل.

نعم، الفرق بين التخيير الشرعيّ والتخيير العقلي: هو أنّه في التخيير الشرعيّ يكون الشارع هو المتصدّي لبيان الحصص والبدائل، بخلاف التخيير العقلي فإنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة والجامع يكون محصّلاً للغرض بوصفه مصداقاً لا بعنوانه الخاصّ.

قال السيّد الخوئي: ‹الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة تحفّظاً على ظواهر الأدلّة: هو أنّ الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، وتطبيقه على كلّ منهما في الخارج بيد المكلّف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينيّة، غاية الأمر أنّ متعلّق الوجوب في الواجبات التعيينيّة: الطبيعة المتأصّلة والجامع الحقيقي، وفي الواجبات التخييريّة: الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني، فهذا هو نقطة انطلاق الفرق بينهما، فالنتيجة هي: أنّه لابدّ من الالتزام بأنّ متعلّق الوجوب في موارد الواجبات التخييريّة هو العنوان الانتزاعي من جهة ظهور الأدلّة في ذلك؛ ضرورة أنّ الظاهر من العطف بكلمة ‹أو› هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال، وعلى هدي ذلك نعلم أنّ الغرض الداعي إلى إيجابه قائم به، لفرض أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ما عداه، كما أنّا نعلم بحصول هذا الغرض وتحقّقه في الخارج بإتيانه في ضمن أيّ من هذين الفعلين أو الأفعال شاء المكلّف إتيانه فيه.

بكلمة أخرى: إنّ المستفاد من الأدلّة بحسب المتفاهم العرفي: هو أنّ متعلّق الوجوب الجامع الانتزاعي، ومن الواضح: أنّ مردّ ذلك ـ بحسب التحليل العلمي ـ إلى عدم دخل شيء من خصوصيّة الطرفين أو الأطراف فيه›[1].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص٣٩.

الاتّجاه الثالث: تعلّق الوجوب في موارد التخييرين العقليّ والشرعيّ بالجامع

إنّ الوجوب في موارد التخيير سواء التخيير العقلي أو الشرعيّ يتعلّق بالجامع، فلا فرق بين التخيير العقليّ والتخيير الشرعيّ من جهة تعلّق الحكم والوجوب بالجامع دون الأفراد، كما تقدّم في الاتّجاه الثاني.

فالوجوب المتعلّق بالجامع من قبيل وجوب الصلاة كما في موارد التخيير العقليّ أو وجوب الكفّارة في الإفطار العمديّ كما في موارد التخيير الشرعيّ، ويسري هذا الوجوب من الجامع إلى الأفراد والحصص، فيتعلّق الوجوب بكلّ واحدة من الأفراد أو الحصص بنحوٍ مشروطٍ بترك الحصص أو الأفراد الأخرى.

وهذه الوجوبات للحصص والأفراد المشروطة بمجموعها حيث إنّها ترجع بروحها إلى نفس الوجوب المتعلّق بالجامع، فهي ـ أي الوجوبات المشروطة ـ لا تزيد عن الجامع؛ لأنّه لا يوجد إلّا ملاك مترتّب على الجامع، وعلى هذا الأساس فلا يترتّب على تركها جميعاً إلّا عقاب واحد، ومن هنا يتّضح: أنّ الإشكالات التي أوردت على الاتّجاه الأوّل لا ترد على هذا الاتّجاه؛ من قبيل تعدّد العقاب في حالة ترك الجميع، لأنّ ترك الجامع يكون بترك كلّ حصصه وأفراده، فهناك عقوبة واحدة لتركه الجامع المتحقّق بترك جميع الحصص.

ولا يرد كذلك ما أورد على الاتّجاه الأوّل من عدم تحقّق الامتثال عند امتثالها دفعة، لأنّه إذا فعل أكثر من حصّة فالامتثال متحقّق بأحدها فقط؛ لأنّه بامتثال واحدة من الحصص يحصل الملاك بوصفه مصداقاً للجامع، أو لكون وجوده مانعاً من تحقّق الغرض من الآخر.

الفرق بين الاتّجاه الثاني والثالث

يتميّز الاتّجاه الثاني عن الاتّجاه الثالث: أنّ الاتّجاه الثاني يقول: أن

الوجوب الذي تعلّق بالجامع يسري إلى الفرد، فيتعلّق الوجوب بكلّ فرد منها على نحو الوجوب المشروط؛ وذلك لأنّ الغرض والملاك واحد، وعليه فلا يكون الوجوب الجامع الذي يسري إلى الأفراد متعدّداً وإنّما مشروطاً، وإلّا ـ أي لو كان الوجوب الساري إلى الأفراد متعدّداً ـ للزم صدور الواحد من الكثير، وهو محال.

فالوجوب الذي يسري إلى الأفراد يكون مشروطاً بترك الأفراد الأخرى، كما هو عليه الاتّجاه الأوّل، مع وجود فرق بينهما وهو أنّ الاتّجاه الأوّل يقول بأنّ الوجود متعدّد من البداية، لا أنّه يسري من الجامع إلى الأفراد، بمعنى: أنّ لكلّ فرد من أفراد الجامع وجوباً مستقلّاً عن وجود الأفراد الأخرى، إلّا أنّ وجوب كلّ فرد مشروط بترك امتثال الأفراد الأخرى، ولذا أورد عليه بإشكال تعدّد العقاب وعدم الامتثال فيما لو امتثل جميع الأفراد.

أمّا في الاتّجاه الثالث فإنّ الأفراد ليس لها وجوبات مستقلّة متعدّدة ابتداءً، وإنّما الوجوب ابتداءً يتعلّق بالجامع ثمّ يسري إلى الأفراد، ولذا يكون الوجوب واحداً وله عصيان واحد وامتثال واحد.

الاعتراض على الاتّجاه الثالث

اعترض على هذا الاتّجاه بأنّ ما قيل من أنّ الوجوب متعلّق بالجامع ابتداءً وبعد ذلك يسري إلى الأفراد بنحو الوجوبات المشروطة، كلّ ذلك لا معنى له؛ لأنّ سراية الوجوب من الجامع إلى الأفراد غير معقولة؛ وذلك لأنّ الوجوب فعل اختياريّ للشارع، فالشارع يجعله حيث يشاء، فإذا جعل الشارع الوجوب على الجامع، فمن غير المعقول أن يسري إلى الأفراد والحصص؛ إذ مع كون الشارع جعله على الجامع فإنّ سرايته إلى الأفراد تكون من دون محرّك ومن دون شيء يسرّيه إلى الأفراد. وبهذا يتّضح: أنّ سراية الوجوب من الجامع إلى الأفراد غير معقولة؛ فإنّ سريان الوجوب إلى الأفراد

يعني أن يكون الوجوب متعدّداً قهريّاً، وهذا ينافي الاختياريّة في الجعل للشارع الذي جعله على الجامع فقط.

فإن قيل: إنّ الشارع يجعل وجوباً على الجامع أوّلاً، ثمّ يجعل وجوبات مشروطة من نفس الوجوب المتعلّق بالجامع؟

الجواب: إنّ هذا باطل أيضاً؛ لأنّ هذا الاتّجاه يفترض وجود ملاك واحد يتحقّق بامتثال أيّ فرد من أفراد الجامع، ومن الواضح: أنّ امتثال فرد واحد من أفراد الجامع يفي به الوجوب على الجامع، وعلى هذا فلا توجد حاجة إلى جعل الوجوبات المشروطة على الأفراد؛ لأنّه لغو، فالشارع إمّا يجعل وجوباً على الجامع فقط أو وجوباً على الأفراد فقط، ولا معنى لجعل وجوبين أحدهما للجامع والآخر للأفراد. وعلى هذا الأساس يتّضح بطلان الاتّجاه الثالث.

الجواب على الاعتراض

إنّ الاعتراض المذكور يكون تامّاً في مرحلة جعل الحكم والوجوب، ففي هذه المرحلة يمكن للمعترض أن يقول بأنّ الشارع إمّا يجعل الوجوب على الجامع فقط وإمّا يجعل الوجوبات المشروطة على الأفراد، فلو جعل الشارع الوجوب على الجامع، فلا يعقل أن يسري هذا الوجوب بنفسه من الجامع إلى الأفراد؛ لأنّ انتقال الوجوب من الجامع إلى الأفراد ينافي اختيار الشارع لجعل الوجوب على الجامع فقط. لكنّ هذا الاعتراض لا يكون تامّاً في عالم الحبّ والشوق والإرادة أي عالم المبادئ للحكم، بمعنى أن نقول: أنّ الحبّ والشوق يسري من الجامع إلى الأفراد، ولا مانع من سريان الحبّ والشوق والإرادة من الجامع إلى الأفراد؛ لوجود الملازمة بين حبّ الجامع وحبّ أفراده؛ لأنّ المولى إذا أحبّ شيئاً فقد أحبّ أفراده ولكن حبّاً مشروطاً.

وعلى هذا الأساس لا يرد إشكال اللغويّة؛ لأنّ اللغويّة تلزم إذا فرضنا أنّ الذي يسري هو الوجوب وكون السراية بفعل الشارع، أمّا في المقام فلا تلزم

اللغويّة لأنّ الذي يسري هو الحبّ والشوق والإرادة، وهي من المبادئ التكوينيّة للوجوب.

إن قيل: هل يوجد دليل على الملازمة بين حبّ الجامع وحبّ أفراده أو سريان الحبّ والشوق والإرادة من الجامع إلى الأفراد ولو مشروطاً؟

الجواب: إنّ دعوى الملازمة بين حبّ الجامع وحبّ أفراده أو سريان الحبّ والشوق والإرادة من الجامع إلى الأفراد ولو مشروطاً، لا يمكن إقامة الدليل عليها، لكنّها متطابقة مع الوجدان، لأنّ الوجدان يقضي بأنّ الإنسان إذا أحبّ واشتاق وأراد شيئاً، وكان لذلك الشيء أفراد، فإنّ الشوق والحبّ والإرادة تسري من ذلك الشيء إلى أفراده، ولكن يكون حبّاً وشوقاً وإرادة مشروطة، أي أنّه يحبّ ويريد أن يحقّق غرضه في أيّ واحد من هذه الأفراد، وحيث إنّ كلّ واحد من هذه الأفراد واجدٌ للملاك ويمكن إيجاده، فهو يحبّ تلك الأفراد لكن بنحو مشروط.

وينبغي التذكير بما قلنا سابقاً: من أنّه بناء على هذا الاتّجاه لا يمكن للمكلّف تحصيل مجموع الملاكات من امتثال جميع الأفراد؛ لما قلنا: أنّ الملاكات في هذه الأفراد متضادّة في عالم الوجود، بمعنى أنّ إيجاد وتحقّق الملاك في امتثال الفرد الأوّل يمنع من إيجاد الملاك في امتثال الفرد الثاني، وهكذا.

وبهذا يتّضح: أنّ الاتّجاه الثالث مقبول ثبوتاً أيضاً ولا محذور فيه.

تعليق على النصّ

• قوله + : ›**الاتّجاه الثاني: إرجاع التخيير الشرعيّ إلى التخيير العقلي**‹. أي: كما أنّ التخيير العقلي الوجوب فيه متعلّق بالجامع، كذلك التخيير الشرعيّ الوجوب فيه متعلّق بالجامع.

• قوله + : ›**وأمّا ببرهان أنّ الوجوب التخييري له ملاك واحد،**

والواحد لا يصدر إلّا من واحد‹، هذا هو عكس قاعدة الواحد، والسؤال هو: لماذا استفاد الشهيد الصدر من عكس قاعدة الواحد دون أصلها؟

ويمكن أن نوجّه كلام الأستاذ الشهيد بما ينسجم مع ما ذكره في الاستفادة من عكس القاعدة، وهو أنّ بقرينة ما يذكره في ذيل البرهان، يتّضح أنّه + يريد أن يثبت أنّ الملاك واحد، وإذا كان الملاك واحداً، فهو لا يصدر إلّا من واحد، وعليه لابدّ أن نفرض أنّ الوجوب تعلّق بالجامع وهو واحد، لكي يكون هذا الجامع الواحد هو المحصّل للملاك الواحد، يعني: الملاك الواحد لا يمكن أن يحقّق ولا يمكن أن يحصل إلّا من واحدٍ.

• قوله + : ›**وهذه الوجوبات بمجموعها لّما كانت روحاً نفس ذلك الوجوب**‹ هذا جواب عن ذلك السؤال المقدّر، وهو أنّه يلزم نفس المحذور الذي تقدّم في الاتّجاه الأوّل وهو تعدّد العقاب في حالة تركها جميعها.

• قوله + : ›**والفرق بين هذا الاتّجاه وسابقه أنّ هذا يقول بسراية الوجوب إلى الحصّة بالنحو المذكور**‹ أي كون السريان إلى الحصص والأفراد بنحو مشروط

• قوله + : ›**وأمّا ذاك الاتّجاه، فلا يلتزم بالسراية وعليه**‹ أي على الاتّجاه الثاني.

• قوله + : ›**وعليه فلا تكون الحصّة معروضة للوجوب، بل مصداقاً لمعروض الوجوب**‹. هنا يوجد خلط في علم الأصول بين اصطلاح المصداق واصطلاح الفرد، ففي الفلسفة لا يطلق المصداق إلّا على المفهوم الفلسفي، أمّا الفرد فيطلق على المفهوم الماهوي، ففي الفلسفة لا يقولون: الله فرد للوجوب، بل يقولون: الله مصداق لمفهوم الوجوب، بخلاف زيد وعمرو وبكر فهي أفراد لمفهوم الإنسان وليست مصاديق. ولكن في الأصول يعبّرون تارةً بالمصداق وتارةً بالفرد، ومرادهم معنى واحد مترادف.

• قوله + : >**فإذا جعله على الجامع لا يعقل أن يسري بنفسه إلى غير الجامع**< أي إذا جعل المولى الوجوب على الجامع فلا يعقل أن يسري الوجوب إلى الحصص بلا اختيار من المولى.

• قوله + : >**وإن أريد أنّ الشارع يجعل وجوبات أخرى مشروطة فهو بلا موجب**< لأنّه بعد جعل الوجوب على الجامع، لا موجب لجعل وجوبات مشروطة.

• قوله + : >**ويمكن أن يجاب على ذلك بأنّ هذا يتمّ في مرحلة جعل الحكم**<. هذا ليس جواباً، وإنّما هو تبديل لمركز الإشكال، أي أنّ كلام المستشكل يتمّ في مرحلة جعل الحكم والإيجاب، أي في العنصر الثالث، لا في مرحلة الشوق والإرادة، أمّا في مرحلة الشوق والإرادة فإنّه من أحبّ شيئاً أحبّ لوازمه.

• قوله + : >**لأنّ الكلام هنا عن المبادئ التكوينيّة للحكم**<، أي: سراية الشوق والإرادة من المبادئ التكوينيّة للحكم.

• قوله + : >**وهذه الملازمة لا برهان عليها**<، يعني الملازمة بين حبّ الجامع وحبّ أفراده.

(١٨٣)

الثمرات المترتّبة على الاتّجاهات الثلاثة

المورد الأوّل: في مسألة اجتماع الأمر والنهي

المورد الثاني: في حالة الشكّ في كون الواجب تعيّنياً أم تخييرياً

- بحوث تفصيليّة

١. الأقوال في تعريف الواجب التخييري

٢. النظريات المطروحة في تفسير حقيقة الواجب التخييري

٣. التخيير بين الأقلّ والأكثر

وهذا التحليلُ للوجوبِ التخييري له ثمرات:

منها: ما سوفَ يظهرُ في مسألةِ اجتماعِ الأمرِ والنهي.

ومنها: ما قد يقالُ: من أنّه إذا شكَّ في واجبٍ أنّه تخييريٌّ أو تعيينيّ، فعلى القولِ برجوعِ التخييرِ الشرعيّ إلى إيجابِ الجامعِ يكونُ المقامُ من مواردِ دورانِ الأمرِ بينَ التعيينِ والتخيير، فإن قيلَ هناك بالبراءةِ، قيلَ بها هنا بإجرائِها عن التعيين، وإلّا فلا.

وعلى القولِ برجوعِ التخييرِ الشرعيّ إلى الوجوباتِ المشروطةِ ـ كما يقرّرُه الاتّجاهُ الأوّلُ ـ فالشكُّ مرجعُه إلى الشكِّ في إطلاقِ الوجوبِ واشتراطِه، أي في ثبوتِه في حالِ الإتيانِ بما يحتملُ كونُه بديلاً وعِدلاً، وهذا شكٌّ في الوجوبِ الزائدِ بلا إشكالٍ، فتجري البراءة.

الشرح

إنّ ثمرة الاختلاف بين الاتّجاهات الثلاثة تظهر في موردين:

المورد الأوّل: في مسألة اجتماع الأمر والنهي

وفيه قولان:

القول الأوّل: إنّ وجوب الجامع لا يسري من الجامع إلى الفرد، فعلى القول بالاتّجاه الثاني ـ الذي كان يقول بوقوف الوجوب على الجامع وعدم سرايته إلى الحصص والأفراد ـ فيكون التخيير الشرعيّ كالعقلي، فلو جعل المولى أمره على جامع وكلّي كالصلاة، كما لو قال تجب الصلاة ـ مثلاً ـ وتوجّه نهيٌ إلى حصّة من الصلاة فقال: لا تجب الصلاة في الحمام، فبناء على هذا القول سوف يجتمع الأمر بالجامع، والنهي عن الحصّة، ففي هذه الحالة لا محذور في ذلك؛ لأنّ الأمر بالجامع لّما لم يسرِ إلى الأفراد بحسب الفرض، فالحصّة فيها مبادئ الحرمة فقط، ولا توجد فيها مبادئ الوجوب، وعلى هذا لا تجتمع المبادئ المتضادّة على شيء واحد؛ لأنّ مبادئ الوجوب متعلّقة بالجامع، ومبادئ الحرمة متعلّقة بالحصّة، والجامع غير الفرد، فالمعروض مختلف إذن على القول أنّ الجامع لا يسري، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي.

القول الثاني: حيث إنّ الوجوب يسري من الجامع إلى الفرد، فعلى الاتّجاه الثالث (الذي يقول بسريان الحبّ والشوق والإرادة) لا يمكن اجتماع الأمر بالجامع، والنهي عن الحصّة (كما في مثال الأمر بالصلاة، والنهي عن الصلاة في الحمام) وذلك لأنّ سريان الوجوب من الجامع إلى الفرد يعني أنّ مبادئ الوجوب متعلّقة بالحصص، فبناء على هذا القول تكون الحصّة التي تعلّق بها

النهي ومبادئه (الصلاة في الحمام) قد تعلّق بها الأمر والوجوب ومبادئه، فيلزم اجتماع المبادئ المتضادّة على شيء واحد وهو مستحيل.

المورد الثاني: في حالة الشكّ في كون الواجب تعيّنيياً أو تخييرياً

في حالة الشكّ في كون الواجب هل هو واجب تعييني أم تخييريّ، كما لو قال المولى: إن أفطرتَ وجب عليك صوم شهرين، وشكّ المكلّف في كون وجوب صوم الشهرين هل هو تعييني أم تخييريّ له بدل ـ وهو عتق الرقبة، مثلاً ـ أم لا، فإذا جاء بالعتق سقط وجوب الصوم عنه، وفرضنا أنّ الإطلاق غير ممكن لأيّ سبب كان.

فبناء على الاتّجاه الثاني ـ الذي يقول بأنّ التخيير الشرعيّ يرجع إلى التخيير العقليّ، من دون سراية الوجوب إلى الأفراد ـ يكون من موارد الدوران بين التعيين والتخيير، أي: أنّ الشكّ في كون صيام شهرين تعيينيّا أو تخييريّا له عدل. ففي هذه الحالة يوجد خلاف بين الأصوليّين، فالبعض ذهب إلى أنّ الشكّ في التعيين والتخيير يكون مجرى لأصالة البراءة، وذهب البعض الآخر إلى كون المورد مجرى لأصالة الاشتغال.

السيّد الشهيد ذهب إلى كون الشكّ في هذه الحالة مجرى لأصالة البراءة؛ لأنّه شكّ في التكليف الزائد؛ لأنّ المكلّف لّما يأتي بالعدل الآخر وهو العتق ـ مثلاً ـ فحينئذٍ يشكّ في وجوبٍ زائد وهو وجوب الصوم، والشكّ في التكليف الزائد مجرى لأصالة البراءة.

أمّا القائلون بأنّ هذه الحالة مجرى لأصالة الاشتغال، فبرّروا ذلك بأنّ المكلّف يعلم باشتغال ذمّته بالوجوب، وعند إتيانه بالعتق يشكّ في براءة ذمّته من التكليف، فيجب عليه الصوم لكي يتيقّن بخروج عهدته من التكليف.

وأمّا بناءً على الاتّجاه الأوّل ـ الذي يقول بأنّ التخيير الشرعيّ يرجع إلى

الوجوبات المشروطة ـ ففي هذه الحالة يرجع الشكّ في المثال المتقدّم إلى الشكّ في التخيير والتعيين، فيحصل للمكلّف علم إجماليّ إمّا بوجوب هذه الحصّة ـ الصيام بالخصوص ـ وإمّا وجوب الصيام أو العتق أو الإطعام على سبيل البدل، فيعلم المكلّف بتكليف يدور بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فيما لو كان الجامع حقيقيّاً، وفي هذه الحالة ينحلّ العلم إلى علم تفصيليّ بوجوب الجامع بين الحصص، وشكّ بدويّ في وجوب الصيام فقط، فتجري البراءة عن الحصّة ـ الصيام ـ أي تجري البراءة عن التعيين بلا معارض؛ لأنّ البراءة عن الجامع لا يمكن جريانها، كما سيأتي في بحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

أمّا إذا كان الجامع انتزاعيّاً، فيدور الشكّ بين عنوانين متباينين، وعليه تجري البراءة عن الزائد وهو التعيين؛ لأنّ وجوب الجامع فيه مؤونة زائدة.

والخلاصة: أنّه بناء على الاتّجاه الثاني تجري أصالة البراءة على قول بعض الأعلام، وتجري أصالة الاشتعال على قول البعض الآخر، أمّا على الاتّجاه الأوّل فتجري البراءة بلا خلاف.

تعليق على النصّ

• قوله + : <**مرجعه إلى الشكّ في إطلاق الوجوب واشتراطه أي في ثبوته**<. بمعنى: أنّ الشكّ في إطلاق الوجوب واشتراطه يعني الشكّ في ثبوت وجوب الإطعام عند الإتيان بالعتق الذي يحتمل كونه بديلاً عن الإطعام مثلاً.

• قوله + : <**فعلى القول برجوع التخيير الشرعيّ إلى إيجاب الجامع، يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير**< أي على الاتّجاه الثاني.

• قوله + : <**وعلى القول برجوع التخيير الشرعيّ إلى وجوبات**

مشروطة< أي على الاتّجاه الأوّل.

• قوله + : >**وهذا شكّ في الوجوب الزائد بلا إشكال فتجري البراءة**<؛ لأنّ وجوب الإطعام في حالة عدم الإتيان بالعتق معلوم وليس مشكوكاً، وأمّا عند الإتيان بالعتق فيحصل الشكّ في وجوب الإطعام، وهو شكّ في وجوبٍ زائدٍ على الوجوب، فتجري البراءة.

خلاصة البحث

• يعرّف التخيير في الواجب: بأنّه الواجب الذي له عدل وبديل في عرضه، مثل كفّارة الإفطار العمدي، أمّا الواجب التعييني: فهو الواجب الذي يتعلّق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال.

• محلّ النزاع في الواجب التخييري: هو أنّه بناء على ما تقدّم من تعريف الواجب التخييري من أنّه الواجب الذي يجوز تركه إلى بدل، تظهر أمامنا عدّة مشاكل وهي:

١. كيف يكون واجباً ويجوز تركه؟

٢. الإرادة والبعث لا تتعلّقان بالأمر المردّد.

٣. وحدة العقاب مع كثرة الواجب.

• هنالك اتّجاهات متعدّدة في تفسير حقيقة الواجب التخييري، منها:

الاتّجاه الأوّل: حقيقة التخيير العقلي: هي أنّ الوجوب يكون واحداً متعلّقاً بالجامع بين الحصص، أمّا في موارد التخيير الشرعيّ فيكون الوجوب متعلّقاً بكلّ واحد من هذه الحصص والبدائل، لكنّه مشروط بعدم امتثال البدائل الأخرى.

• نوقش هذا الاتّجاه: بأنّ القول الوجوبات المشروطة يلزم منه لوازم لا يمكن الالتزام بها؛ لكونها مخالفة لحقيقة التخيير، وهذه اللوازم هي:

١. تعدّد العقاب فيما لو ترك المكلّف امتثال جميع الحصص.

٢. عدم تمكّن المكلّف من الإتيان بجميع البدائل؛ لأنّ الشرط هو ترك البدائل الأخرى.

• الاتّجاه الثاني: وهو أنّ التخييرين العقليّ والشرعيّ يرجعان إلى حقيقة واحدة وهي أنّ الوجوب يتعلّق بالجامع بين البدائل، سواء كان جامعاً حقيقيّاً أم جامعاً انتزاعيّاً.

• واستدلّ أصحاب هذا الاتّجاه بأحد برهانين:

البرهان الأوّل: ورود الإشكالات على الاتّجاه الأوّل من لزوم تعدّد العقاب عند ترك الجميع، ومن لزوم عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بجميع الحصص والبدائل؛ فحيث لا يمكن الالتزام بها، تعيّن القول بالاتّجاه الثاني.

البرهان الثاني: الاتّكاء على قاعدة الواحد القائلة بأنّ ‹الواحد لا يصدر إلّا من واحد› فإنّ الملاك في التخيير الشرعيّ واحد، فيستحيل أن يصدر هذا الملاك الواحد من البدائل المتعدّدة.

• الاتّجاه الثالث: أنّ الوجوب في موارد التخيير العقليّ والشرعيّ يتعلّق بالجامع، لكنّ هذه الوجوبات للحصص والأفراد المشروطة بمجموعها حيث إنّها ترجع بروحها إلى نفس الوجوب المتعلّق بالجامع، وعلى هذا الأساس فلا يترتّب على تركها جميعاً إلّا عقاب واحد، ومن هنا يتّضح: أنّ الإشكالات التي أوردت على الاتّجاه الأوّل لا ترد على هذا الاتّجاه.

• اعترض على الاتّجاه الثالث بأنّه: لا معنى لسراية الوجوب من الجامع إلى الأفراد؛ وذلك لأنّ الوجوب فعل اختياريّ للشارع، وعلى هذا الأساس يتّضح بطلان الاتّجاه الثالث.

• أجيب على الاعتراض المذكور: بأنّه يكون تامّاً في مرحلة جعل الحكم والوجوب، لكنّه لا يكون تامّاً في عالم الحبّ والشوق والإرادة؛ إذ لا يوجد

مانع من سراية الحبّ والشوق والإرادة من الجامع إلى الأفراد، لوجود الملازمة بين حبّ الجامع وحبّ أفراده.

• تترتّب ثمرات على الاتّجاهات الثلاثة في موردين:

المورد الأوّل: في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بأنّ وجوب الجامع لا يسري من الجامع إلى الفرد ـ كما في الاتّجاه الثاني ـ يكون التخيير الشرعيّ كالعقلي، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي.

أمّا على القول: بأنّ الوجوب يسري من الجامع إلى الفرد ـ أي سريان الحبّ والشوق والإرادة، كما في الاتّجاه الثالث ـ فلا يمكن اجتماع الأمر بالجامع والنهي عن الحصّة، فيلزم اجتماع المبادئ المتضادّة على شيء واحد، وهو مستحيل.

المورد الثاني: في حالة الشكّ في كون الواجب هل هو واجب تعيينيّ أم تخييريّ، فبناء على الاتّجاه الثاني تجري أصالة البراءة على قول بعض الأعلام، وتجري أصالة الاشتعال على قول البعض الآخر، أمّا على الاتّجاه الأوّل فتجري البراءة بلا خلاف.

بحوث تفصيليّة وإضافيّة

(١) الأقوال في تعريف الواجب التخييري

عُرّف الواجب التخييري بأنّه: الواجب الذي له بدل ويسقط بإتيان بدله، وقد وقع في الشرع، كخصال كفّارة الصوم ودية قتل العمد، كما في قوله تعالى: **{فَمَن كَانَ مِنكُم مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِن رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُك}** (البقرة: ١٩٦)، وقوله تعالى: **{فكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}** (المائدة: ٨٩)، وغيرهما، وهذا بخلاف الواجب التعييني الذي عرّف بـ: ما لا بدل له ولا يسقط بإتيان شيء آخر، إذ لا بدل له.

وقد وقع الكلام في حقيقة الواجب التخييري، حيث اختلفوا في المأمور به إلى أقوال:

القول الأوّل: ذهب مشهور الاماميّة وجمهور المعتزلة إلى الواجب التخييري، وهو: كلّ واجب على البدل، وأيّاً منها أتى به المكلّف فقد أتى بالواجب لا البدل. وهذا ما ذكره صاحب معالم الأصول بقوله: «المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضي إيجاب الجميع، لكن تخييراً، بمعنى: أنّه لا يجب الجميع، ولا يجوز الإخلال بالجميع، وأيّها فعل كان واجباً بالأصالة، وهو اختيار جمهور المعتزلة»[١].

القول الثاني: إنّ الواجب التخييري هو أحد الأبدال واجب لا بعينه، وقد نسبه الآمدي إلى الأشاعرة، حيث قال: «مذهب الأشاعرة والفقهاء أنّ

(١) انظر معالم الأصول، ابن الشهيد الثاني: ص١٠٣.

الواجب منها واحد لا بعينه، ويتعيّن بفعل المكلّف‹[١].

القول الثالث: أنّ الواجب التخييري هو الجميع، ويسقط بفعل البعض. وقد نسبه الآمدي إلى الجبائي وابنه[٢]. واختاره السيّد المرتضى حيث قال: ›اعلم أنّ الصحيح أنّ الكفّارات الثلاث في حنث اليمين واجبات كلّهن، لكن على جهة التخيير‹[٣].

القول الرابع: أنّ الواجب التخييري معيّن عند الله ولكن يسقط به وبالآخر. وقد نُسِبَ هذان القولان إلى المعتزلة[٤].

القول الخامس: الواجب التخييري: هو ما يفعله المكلّف ويختاره وهو الواجب عند الله، فيختلف باختلاف المكلّفين[٥].

وقال العلّامة الحلّي بعد نقل كلامهم: ›والكلّ باطل.

أمّا الأوّل: فالإجماع على خلافه، إذ المقتضي للثواب فعل أحدهما، فلا يكون الباقي واجباً، وأنّه ينافي التخيير حينئذ، وإيجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة إلّا بفعله، فكيف التخيير حينئذ؟

وأمّا الثاني: فلاستلزامه اختلاف المكلّفين فيه، مع أنّ الإجماع واقع على تساوي جميع المكلّفين فيه، فلا ينافي التكليف، ولأنّ الوجوب سابق على الفعل، فلا تتحقّق بعده، وإلّا دار.

وأمّا الثالث: فلأنّ الثلاثة متساوية في أصالة الوجوب، وليس البعض بالتبعيّة والآخر بالأصالة أولى بالإجماع، وأنّ المسقط للوجوب مساوٍ للواجب

---

(١) الأحكام، للآمدي: ج١ ص١٠٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الذريعة في أصول الشريعة للسيّد المرتضى: ج١ ص٨٨.

(٤) انظر القوانين: ج١ ص١١٦.

(٥) المصدر السابق.

فيكون واجباً»[١].

(٢) النظريات المطروحة في تفسير حقيقة الواجب التخييري

تقدّم في ثنايا البحث ثلاث من النظريات والاتّجاهات في تفسير حقيقة الواجب التخييري، وفيما يلي نتعرّض لذكر ما أورد على هذه النظريات من مناقشات، بالإضافة إلى ذكر النظريات الأخرى:

النظريّة الأولى: نظريّة الشيخ الطوسي

وهذه النظريّة تقدّم ذكرها في الشرح وهي الاتّجاه الأوّل من الاتّجاهات المتقدّمة، وحاصلها: أنّ الواجب التخييريّ عبارة عن وجوبين تعينيّين على العدلين كلّ منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر؛ وذلك باعتبار التضادّ في الملاك التعييني في كلّ منهما، وهو يقتضي الأمر بكلٍّ منهما مشروطاً بعدم الآخر[٢].

مناقشة السيّد الخوئي للنظريّة الأولى

ناقش السيّد الخوئي هذه النظريّة السيّد الخوئي بعدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: إنّ هذه الفرضيّة خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييري بـ«صم» أو «اعتق» مثلاً؛ لأنّ ظاهر دليل الوجوب خطاب واحد وإنشاء أمر واحد، لا خطابان مشروطان[٣].

وأورد عليه السيّد الشهيد: بأنّ الإشكال كأنّه إثباتيّ لا ينطبق على هذه الفرضيّة، ولذلك لا يكون وارداً على هذه النظريّة؛ وذلك لأنّ صاحب هذه النظريّة «أراد تصوير فرضيّة من الواجب التخييري ولم يدّع أنّه كذلك دائماً

---

(١) نهج الحقّ وكشف الصدق: ص٣٨٢.

(٢) انظر العدّة في أصول الفقه: ج١ ص٢٢٠.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص٣٣.

حتى إذا أفيد إثباتاً بمثل اللسان المذكور في الإشكال، وواضح أنّ طريق استفادة الواجب التخييري في الفقه ليس منحصراً بذلك بل يمكن أن يفترض أنّ دليل وجوب كلّ من العِدلين منفصل عن الآخر، غاية الأمر: يفترض عدم الإطلاق لهما، لما إذا جاء المكلّف بالآخر، إمّا لكونه دليلاً لبّياً لا إطلاق له، أو لأنّه وإن كان لفظيّاً لكنّه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة كي يتمّ فيه الإطلاق، وإمّا للعلم من الخارج بعدم وجوبهما معاً، المستوجب لاستفادة وجوب كلّ واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر، إمّا كجمع عرفيّ بين الدليلين على ما اختاره السيّد الأستاذ في مثل ذلك وناقشنا فيه في أبحاث التعادل والتراجيح، أو لتساقط إطلاق كلّ منهما في حال الإتيان بالآخر، فيبقى إطلاق كلّ منهما في حال ترك الآخر على حاله. إذن فالفرضيّة المذكورة من الناحية الإثباتيّة غير متوقّفة على اللسان الذي افترض في المؤاخذة»(١).

المناقشة الثانية: «إنّ فرض كون الغرضين متضادّين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج مع فرض كون المكلّف قادراً على إيجاد كلا الفعلين فيه، بعيدٌ جدّاً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضرورة أنّا لا نعقل التضادّ بين الغرضين مع عدم المضادّة بين الفعلين، فإذا فرض أنّ المكلّف متمكّن من الجمع بينهما خارجاً فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ»(٢).

جواب السيّد الشهيد على المناقشة الثانية

ذكر السيّد الشهيد بأنّه يمكن ردّ هذه المناقشة بصياغة فرضيّة هذه النظرية بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: أن يفترض أنّ هذين «الغرضين المتنافيين بنحو أنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٤١٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه (طبع مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي): ج٣ ص٢٢٠.

أحدهما ترتّبه على فعله، وسببه موقوف على عدم وجود الآخر، لا قبله ولا معه، بمعنى: أنّ مطلق وجود العدل الآخر في عمود الزمان مانع عنه، وأمّا الغرض الثاني فترتّبه على فعله، وسببه هو فرع عدم وجود الأوّل قبله، لا حينه. مثلاً: نفرض أنّ الإطعام لا قبل العتق ولا بعده، وأمّا الإطعام فترتّب الغرض عليه موقوف على أن لا يكون قبله عتق.

وهذا بحسب الحقيقة، تعبير آخر عن افتراض الجمع الملفّق من الفرضين اللذين أبداهما صاحب الاعتراض، وهما: أنّ العتق يترتّب غرضه على عدم كون الصوم قبله، أو مقارناً معه، وأمّا الصوم فترتّب غرضه موقوف على أن لا يكون قبله عتق.

وبناء عليه، فلو أنّ المكلّف جمع بينهما، فقد استوفى ملاك الصوم، لكون وجود الآخر مقارناً معه غير مانع من ترتّب غرضه عليه، وبذلك يكون الامتثال قد حصل به. نعم، ملاك العتق لم يوجد، لأنّنا فرضنا أنّ ملاكه موقوف على أن لا يكون قبله ولا حينه إطعام.

ومن هنا فليس من اللازم أن يأمر المولى بالجمع بينهما، لأنّ ذلك لا يؤدّي إلى تحصيل كلا الملاكين، حتى لو جمع كما عرفت، وإنّما يأمر بهما لو كان يحصل كلا الملاكين»[(١)].

التقريب الثاني: أن يفترض التنافي في كلّ من الفعلين بنحو يماثل التنافي في الآخر، وحاصله: «أنّه كلّما وجد أحدهما، فسوف يكون سبباً في إسقاط المتأخّر عن التأثير رأساً، فلو عتق، فلن يترتّب على الإطعام ملاكه. ولو أطعم، لم يترتّب على العتق ملاكه رأساً. وأمّا لو اقترنا، فهنا أيضاً يكون كلّ منهما مانعاً، ولكن مانعيّته في حالة الاقتران أضعف من مانعيّته في حال التقدّم فهو

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٦ ص٢٢٣.

يمنع بمعنى: أنّه يضعّف الآخر وينصّفه، ومعنى هذا: أنّه في حال الاقتران نحصل على نصف ملاك العتق، ونصف ملاك الإطعام، وهذان النصفان يساويان ملاكاً كاملاً من الملاكين.

وبناء على هذه الفرضيّة، فإنّ المكلّف سوف لن يؤمر بالجمع، وإنّما يكون الجميع امتثالاً، لأنّ المولى في مثل هذه الحالة يكون له ثلاثة أبدال: العتق وحده، والإطعام وحده، والمجموع المقترن في زمن واحد، والمحقّق لملاك كامل من المقترنين، وحينئذٍ يحكم المولى بوجوب كلّ من هذه الثلاثة مشروط بترك الآخَرين، وحينئذٍ لا يلزم كلا المحذورين، لا محذور عدم الاستيفاء، لأنّ الوجود الجمعي صار أحد الأعدال الثلاثة فيحصل الاستيفاء، كما لو كان قد أتى بكلّ واحد على حدة، وحينئذٍ لا يرد إشكال إلزام المولى بالجمع، لأنّه حين الجمع والاقتران سوف يتنصّف أثر كلّ واحد منهما، وينتجا معاً امتثالا واحداً›[1].

المناقشة الثالثة: أنّ فرض كون الغرضين متضادّين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض إمكان الجمع بين الفعلين غير معقول، فانّ الغرضين مترتّبان على الفعلين، فالتضادّ بين الغرضين مع عدم المضادّة بين الفعلين غير متصوّر[2].

جواب السيّد الشهيد على المناقشة الثالثة

ذكر السيّد الشهيد: ‹أنّ هذه المناقشة غير واردة؛ وذلك لأنّ شرائط الوجوب على قسمين: الأولى: شرائط الاتّصاف بالملاك، والأخرى: شرائط وجود الملاك الفعلي على كلّ حال، وفي حالة التنافي والتضادّ بين الواجبين ذاتاً كما في باب التزاحم، أو ملاكاً كما في المقام بناء على هذه النظرية، إذا كان ترك

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦ ص٢٢٣.

(٢) مصباح الأصول (مباحث ألفاظ ـ مكتبة الداوري): ج٢ ص١٢١.

كلّ منهما شرطاً في اتّصاف الآخر بالملاك، فإذا تركهما المكلّف معاً فيستلزم حصول خسارتين للمولى؛ وذلك لأنّ كلا الملاكين فعليّ، وعلى هذا فمع عدم تحصيل شيء منهما يكون المكلّف معاقباً بعقابين؛ لأنّه كان قادراً على دفع كلتا الخسارتين والألمين عنه ولم يدفع شيئاً منهما، وأمّا إذا فرضنا أنّ ترك كلّ منهما شرط في وجود الملاك الآخر، ففي هذه الحالة يكون ترك أحد الملاكين وحصول إحدى الخسارتين ضروريّاً. فما يحصل من ترك المكلّف للفعلين باختياره إحدى الخسارتين دائماً، وأمّا الأخرى فلم يكن دفعها ممكناً على كلّ حال، وعليه «إن كان مناط الثواب والعقاب هو دفع ألم المولى وخسارته وعدم دفعه، فلا محالة لا موجب لاستحقاق أكثر من عقاب واحد، وإن كان المناط مخالفة الإنشاء بما هو إنشاء وبقطع النظر عن مبادئه، فهناك مخالفتان لإنشائين كان يمكن للمكلّف المنع من تحقّقهما، فيستحقّ عقابين لا محالة. إلّا أنّ الصحيح أنّ مناط العقاب والثواب إنّما هو بلحاظ مبادئ الحكم وملاكاته لا بلحاظ الإنشاء بما هو هو، ولذلك لا فرق وجداناً في ترتّب العقاب بين ما إذا كان الملاك قد أبرزه المولى بنحو الإنشاء أو بنحو الإخبار.

وعليه فالصحيح في موارد التضادّ الذاتي أو الملاكي بين الواجبين هو التفصيل بين ما إذا كان عدم كلّ منهما شرطاً في اتّصاف الآخر بالملاك وبين ما إذا كان شرطاً في وجود الملاك الآخر، ففي الأوّل يلتزم بتعدّد العقاب والمعصية فيما إذا تركهما معاً، وفي الثاني يلتزم بوحدة العقاب رغم أنّهما من حيث الإنشاء على حدّ سواء»[١].

وممّا تقدّم يتّضح اندفاع هذه المناقشة عن النظرية، لأنّ صاحب هذه النظريّة افترض التضادّ بين الملاكين في الوجود لا في أصل اتّصاف الواجبين به.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٤١١.

النظريّة الثانية: نظريّة المحقّق الخراساني

وقد تقدّم بيانها في الشرح، وخلاصتها: أن يكون الواجب التخييري بمعنى إيجاب الجامع بين العدلين أو البدائل، إمّا جامع حقيقي على أساس قاعدة أنّ الواحد حتى النوعيّ لا يصدر إلّا من واحد، وتطبيق هذه القاعدة على ملاك كلّ من العدلين، ومن ثمّ نستكشف أنّ المؤثّر في كلّ منهما إنّما هو الجامع الذاتي بينهما.

وإمّا جامع انتزاعي، أي: عنوان أحدهما الذي يصدق حتى على ما لا جامع ذاتيّ بينهما، وبناء على كلا هذين التقديرين يرجع التخيير الشرعيّ إلى العقليّ، أي: إلى إيجاب الجامع.

مناقشة المحقّق الأصفهاني للمحقّق الخراساني

ذكر الأصفهاني: أنّ قاعدة الواحد تجري في الواحد الشخصي، أمّا النوعي فيمكن فيه صدور الواحد عن الكثير مع الاختلاف في حقيقة الكثير، فإنّ الحرارة قد تحصل من النار وهي من الجواهر، وقد تحصل من العرض كالحركة، فقد صدر الواحد من الكثير، وأيضاً فإنّ تحقّق الأجناس بالفصول، إذ الفصل علّة لوجود الجنس كالناطقيّة بالنسبة إلى الإنسان، مع أنّ الناطقيّة مباينة للفصل الموجد لنوع الفرس ـ مثلاً ـ فكانت المتباينات علّةً لوجود الشيء الواحد وهو الجنس، وبهذا يتّضح أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من كون الجامع هو المتعلّق غير صحيح.

وهذا ما ذكره بقوله: «لا يخفى عليك أنّ قاعدة (عدم صدور الكثير عن الواحد وعدم صدور الواحد عن الكثير) مختصّة بالواحد الشخصي، لا الواحد النوعي، كما يقتضيه برهانها في الطرفين، فإنّ تعيّن كلّ معلول في مرتبة ذات علّته؛ لئلّا يلزم التخصّص بلا مخصّص، وكون الخصوصيّة الموجبة لتعيّنه

ذاتيّة للعلّة؛ إذ الكلام في العلّة بالذات، ولزوم الخلف من تعيّن معلولين في مرتبة ذات علّة واحدة من جميع الجهات؛ للزوم خصوصيّتين فيها، لا ربط له بعدم صدور الكثير عن الواحد النوعي.

كما أنّ كلّ ممكن ليس له إلّا وجود واحد ووجوب واحد ـ فهو يقتضي أن لا يكون له وجوبان في مرتبة ذات علّتين ـ مورده صدور الواحد الشخصي عن علّتين شخصيّتين.

وكذا كون استقلال كلّ من العلّتين في التأثير مع دخل كلّ من الخصوصيّتين في وجود شيء واحد موجباً لعدم علّيّة كلّ منهما مستقلّاً، وعدم دخل الخصوصيّتين موجباً لكون الجامع علّة، لا ربط له أيضاً باستناد الواحد النوعي إلى المتعدّد، بل مفاد كلا البرهانين عدم صدور الواحد الشخصي عن الكثير وعدم صدور الكثير بالشخص عن الواحد الحقيقي، ولذا قيل باستناد الواحد النوعي إلى المتعدّد كالحرارة المستندة إلى الحركة تارةً، وإلى النار أخرى، وإلى شعاع الشمس ثالثة، وإلى الغضب أيضاً، وكالأجناس فإنّها لوازم الفصول، والفصل كالعلّة المفيدة لطبيعة الجنس، فيستند الواحد الجنسي إلى فصول متعدّدة مع تباين الفصول بتمام ذواتها<[١].

ويظهر من السيّد الشهيد أنّه يقبل هذه النظريّة في تفسير الواجب التخييري، فبعد أن عرض عدّة من النظريّات ومن جملتها نظريّة المحقّق الخراساني، قال: >وهكذا يتّضح أنّ تصوير الواجب التخييري لا ينحصر في صيغة وفرضيّة واحدة بل يمكن أن تكون بنحو الوجوبين التعيينين المشروطين، كما إذا كان هناك ملاكان تعيّنيان متضادّان، أو بنحو وجوب واحد متعلّق بالجامع الحقيقي أو الانتزاعي بين الفعلين فيما إذا كان هناك

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص٢٦٧.

ملاك واحد يحصل بكلّ منهما›[1].

النظريّة الثالثة: للمحقّق النائيني

ذهب النائيني + في تصوير الواجب التخييري، إلى أنّ الواجب هو الفرد المردّد والواحد على البدل، أي هو أحد الشيئين أو الأشياء؛ لأنّه لا مانع من تعلّق الإرادة التشريعيّة بالمردّد، حيث ذكر أنّ الإرادة التي لا تتعلّق بالمبهم المردّد هي التكوينيّة، وأمّا التشريعيّة فإنّها تتعلّق به، لأنّ التكوينيّة هي العلّة التامّة للوجود، والمردّد غير قابلٍ للوجود أي لا وجود له، أمّا الإرادة التشريعيّة فليست بعلّةٍ للوجود، وإنّما أثرها هو إحداث الداعي الإمكاني في نفس العبد، فقد يمتثل وقد لا يمتثل، ومن هنا تكون التشريعيّة تابعة للغرض والملاك، فإن كان الغرض يحصل بأحد الأفراد جاءت الإرادة متعلّقة به كذلك، وكان الخطاب على طبق الإرادة، إذ يأمر بالعتق أو الإطعام أو الصوم ليدلّ على أنّ المكلّف به ليس معيّناً، وليس هو الجامع، بل المطلوب خصوصيّة كلّ واحدٍ من الأفراد لكن على البدل، وكذلك الحال في الوصيّة، إذ يوصي بأحد الشخصين أن يعطى كذا، أو ينوب عنه في الحجّ ـ مثلاً ـ أو يُعتق في سبيل الله.

وهذا ما ذكره بقوله: ‹والذي يترجّح في النظر أن يكون امتناع تعلّق الإرادة التكوينيّة بالمردّد وما له بدل من لوازمها خاصّة، ولا يعمّ التشريعيّة؛ فإنّ الغرض المترتّب على كلّ من الفعلين إذا كان أمراً واحداً كما هو ظاهر العطف بكلمة ‹أو› ولو كان عطف جملة على جملة كما هو الغالب أو عطف مفرد على مفرد، فإنّه بحسب مقام الإثبات الموافق لمقام الثبوت يدلّ على أنّ هناك غرضاً واحداً يترتّب على واحد من الفعلين على البدل، فلابدّ وأن يتعلّق طلب المولى بأحدهما على البدل أيضاً لعدم الترجيح بينهما، وليس هنا ما يتوهّم كونه مانعاً عن تعلّق

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الشاهرودي: ج٢ ص٤١٦.

الطلب بشيئين كذلك لا ثبوتاً ولا إثباتاً إلّا ما تقدّم من دعوى امتناع تعلّقه بالمبهم والمردّد، وقد عرفت أنّه يختصّ بالتكوينيّة التي لا ينفكّ المراد عنها ويوجد بها، فلابدّ وأن يكون متعلّقاً أمراً معيّناً شخصياً فيوجد بها في الخارج›[١].

منشأ الخلاف في تعلّق الإرادة بالفرد المردّد

منشأ الخلاف في أنّ المردّد هل يمكن أن يقع متعلّقاً للإرادة أو للاعتبار أو لصفةٍ وجوديّة؟

ذكر الشيخ الأنصاري في ‹المكاسب›[٢] مسألة ما لو باع صاعاً من الصبرة، فهل يحمل على الكسر المشاع، فلو كان عشرة أصوع يكون المبيع هو العشر، أو يكون كلّياً معيّناً، أو يكون فرداً من أفراد الأصوع على البدل؟ ثمّ أشكل على الوجه الأخير بوجوه، منها: أنّ التردّد يوجب الجهالة، وأنّه يوجب الغرر، وأنّه غير معقول، وهذا محلّ الشاهد، فإن تعلّق البيع بفردٍ مردّدٍ من أفراد الأصوع غير معقول، لأنّ الملكيّة صفة وجوديّة، والصفة الوجوديّة لا يعقل أن تتعلّق بالشيء المردّد، وهذا هو الإشكال.

وقد أجاب الشيخ عنه: بأنّ الصفة الوجوديّة على قسمين. فتارةً: هي صفة وجوديّة خارجيّة، كالسواد والبياض، فهذه لا تقبل التعلّق بالمردّد، لأنّها عرض خارجيّ وهو لا يوجد إلّا في موضوع، والمردّد ليس له وجود حتى يتحقّق فيه العرض ويقوم به. وأُخرى: هي أمر اعتباريّ، وهذه تقبل التعلّق بما ليس له وجود خارجيّ، كما في بيع الكلّي في الذمّة، والمبيع في باب السلم.

فالشيخ الأنصاري يرى أنّ الصفة الوجوديّة إذا كانت اعتباريّةً فهي تقبل التعلّق بالمردّد.

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٨٤.

(٢) كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاري: ص١٩٥.

رأي صاحب الكفاية في تعلّق التكليف بالفرد المردّد

صاحب الكفاية خالف الشيخ الأنصاري، حيث ذهب(١) إلى أنّ الصفة الوجوديّة الحقيقيّة أيضاً تقبل التعلّق بالمردّد، فإنّ العلم يمكن تعلّقه بالمردّد كما في موارد العلم الإجمالي، بخلاف مثل البعث، لأنّه ليس بصفة، بل إنّه إيجاد للداعي في نفس العبد، وإيجاده نحو المردّد محال. وعلى هذا الأساس يمكن أن يرد الاشكال على المحقّق النائيني بأنّه يستحيل أن يتعلّق التكليف بالفرد المردّد لأنّ التكليف لأجل تحريك الإرادة، والإرادة ترتبط بالخارج ارتباطاً تكوينيّاً، فيمتنع التكليف بالمردّد، إذ لا واقع له كي يكون متعلّق الإرادة(٢).

رأي المحقّق الأصفهاني بتعلّق التكليف بالفرد المردّد

ذهب المحقّق الأصفهاني إلى استحالة تعلّق التكليف بالمردّد، سواء في الصفة الحقيقيّة أو الاعتباريّة، وفي الإرادة التكوينيّة أو التشريعيّة، وسواء فيما له جهة الباعثيّة وغيره، وقد ذكر لهذا المدّعى برهانين:

البرهان الأوّل: إنّ الوجود عين التشخّص والواقعيّة، فكلّ موجودٍ متشخّصٌ، ولا يعقل فيه أيّ إبهامٍ وإجمال، حتى لو كان الوجود اعتباريّاً، فلا يعقل أن يكون مردّداً، لأنّ الوجود هو التعيّن، وبين التعيّن والتردّد تقابل، ولا يمكن اجتماعهما أبداً.

البرهان الثاني: إنّ المردّد المصداقي محال، لأنّ التردّد إمّا يكون في ذات الشيء وإمّا في وجوده، أمّا الذات فهي متعيّنة ولا يعقل الإبهام والتردّد فيها، وأمّا الوجود فقد تقدّم.

بعبارة أُخرى: إنّه لو كان للمردّد مصداق خارجيّ، وقع الإشكال في

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٤١.

(٢) المصدر السابق.

الأُمور ذات التعلّق، كالإرادة والبعث والحبّ والملكيّة وأمثالها ـ سواء التكوينيّة منها والاعتباريّة ـ فهي أُمور لا يحصل لها الوجود إلّا بالمتعلّق، لكنّ الوجود لا يقبل التردّد، فلو تعلّقت الإرادة ـ مثلاً ـ بمردّد لزم إمّا تعيّن المردّد أو تردّد المعيّن، وكلاهما محال، لأنّ الأوّل انقلاب، والثاني خلف. وعلى هذا الأساس ذهب إلى استحالة تعلّق التكليف بالفرد المردّد. وهذا ما ذكره بقوله: «والتحقيق كما أشرنا إليه سابقاً أنّ المردّد بما هو مردّد لا وجود له خارجاً، وذلك لأنّ كلّ موجود له ماهيّة ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ، وله وجود ممتاز بنفس هويّة الوجود عن سائر الهويّات، فلا مجال للتردّد في الموجود بما هو موجود، وإنّما يوصف بالتردّد بلحاظ علم الشخص وجهله؛ فهو وصف له بحال ما يضاف إليه لا بحال نفسه، وأمّا حديث تعلّق العلم الإجمالي بأحد الشيئين فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ العلم يتشخّص بمتعلّقه ولا يعقل التشخّص بالمردّد مصداقاً بما هو كذلك؛ إذ الوحدة والتشخّص رفيق الوجود يدوران معه حيثما دار. فمتعلّق العلم مفصّل دائماً، غاية الأمر أنّ متعلّق متعلّقه مجهول أي غير معلوم، وضمّ الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم، وإلّا لم يلزم قيام صفة حقيقية بالمردّد؛ بداهة أنّ المعيّن لا يتّحد مع المبهم والمردّد وإلّا لزم إمّا تعيّن المردّد أو تردّد المعيّن، وهو خلف. وبالتأمل يظهر الجواب عن كلّ ما يورد نقضاً في المقام كما بيّناه في غير مقام.

وممّا ذكرنا يتّضح: أنّ عدم تعلّق البعث بالمردّد ليس لخصوصيّة في البعث بلحاظ أنّه لجعل الداعي، ولا ينقدح الداعي إلى المردّد، بل لأنّ البعث لا يتعلّق بالمردّد حيث إنّ تشخّص هذا الأمر الانتزاعي أيضاً بمتعلّقه، وإلّا فالبعث بما هو لا يوجد، فلا يتعلّق إلّا بالمعيّن والمشخّص، ولو كان بمفهوم المردّد فإنّ المردّد بالحمل الأوّلي معيّن بالحمل الشايع، والكلام في المردّد بالحمل الشايع، وهكذا الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة لا تشخّص لها إلّا

بتشخّص متعلّقهما؛ إذ الشوق المطلق لا يوجد، فافهم واغتنم»[١].

رأي السيّد الشهيد

السيّد الشهيد أيّد برهان المحقّق الأصفهاني على استحالة تعلّق التكليف بالفرد المردّد، حيث قال: «هذا بيان في غاية المتانة والجودة بل هو أولى ممّا قيل في دفع تصوير الفرد المردّد المصداقي من أنّ الوجود مساوق مع التعيّن والتشخّص، فيستحيل وجود الفرد المردّد مصداقاً، فإنّ هذا البيان موقوف على ملاحظة فلسفة الوجود وفهم حقيقته ليرى هل يعقل فيه التردّد أم لا»[٢].

هذا وقد علّق السيّد محمّد الروحاني على نظريّة المحقّق النائيني بتصوير الواجب التخييري بالتعلّق بالفرد المردّد، حيث قال: «وهذا غريب من مثل المحقّق المزبور، فإنّ اللازم عليه كان بيان ما يحتمل أن يكون محذوراً ودفعه، لا مجرّد دعوى عدم المانع لا أكثر، من دون بيان وجه ذلك؛ فإنّ ذلك لا يتناسب مع علميّة البحث»[٣].

النظريّة الرابعة: للمحقّق الأصفهاني

وحاصلها: أنّ الواجب التخييري هو: ما كان وجوبه مشوباً بجواز الترك إلى بدل. وبيانه من خلال النقاط التالية:

أوّلاً: إنّه يمكن أن يكون الغرض في كلّ من العتق والإطعام والصوم من سنخ واحد، ويكون لزوميّاً، فالمقتضي لكونه لزوميّاً موجود ـ وإلّا لما كان هناك وجوب ـ إلّا أنّ مصلحة الإرفاق والتسهيل على المكلّفين قد زاحمت هذا الغرض اللزومي في حدّ الجمع بين الأُمور، لا في حدّ جميع الأُمور، وكان

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٤٩٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقرير السيد الشاهرودي: ج٢ ص٤١٦.

(٣) منتقى الأصول: ج٢ ص٤٩١.

مقتضى الجمع أن لا يجب الإتيان بالجميع كما لا يجوز ترك الجميع، وهذا معنى كون وجوب كلٍّ من الأُمور مشوباً بجواز تركه إلى البدل. وقد لا يكون الغرض قابلاً للإرفاق، فلا يقع التزاحم بين مصلحة التسهيل ومصلحة الأُمور، فيجب الجميع كما في كفّارة الجمع.

ثانياً: إنّ الأغراض قد يكون لها وحدة نوعيّة، كما هو الحال بين الإطعام والعتق، فإنّ الغرض الجامع بينهما هو الإحسان، وقد تكون متباينة كما هو الحال بين العتق والصوم.

ثالثاً: إنّه يظهر ممّا تقدّم عدم توجّه الإشكال الوارد على المحقّق الخراساني، من أنّ لازم كلامه أن لا يكون المكلّف ممتثلاً لو جمع بين الأفراد مع أنّه ممتثل يقيناً، لأنّ المحقّق الأصفهاني لم يؤسّس طريقه على التقابل بين الأغراض، بل ذهب إلى إمكان تحقّقها، لأنّ المزاحم ليس إلّا مصلحة التسهيل، فكان المكلّف مرخّصاً في ترك الغرضين، لا ممنوعاً من الجمع بينهما.

وقد أورد المحقّق الإيرواني على هذه النظريّة بأنّ الوجوب المشوب بجواز الترك لا يعقل إلّا بنحو الواجب المشروط. وعليه فلو ترك كلا الفردين فقد تحقّق الشرط لها، فيجب الجمع بينهما، وهو خلف فرض الواجب التخييري، وهذا ما ذكره المحقّق الإيرواني بقوله: «إنّ اختلاف أنحاء الوجوب، وكون التخييري نحواً يجوز تركه إلى البدل، ممّا لا نعقله إلّا أن يرجع إلى اشتراط الوجوب في كلّ منهما بعدم الآخر أو تعليقه على عدمه، ولا ينطبق شيء منهما على الواجبات التخييريّة»[1].

النظريّة الخامسة: للمحقّق الإيرواني

حيث قال ـ بعد مناقشة كلام صاحب الكفاية والطرق المذكورة فيها ـ:

---

(١) نهاية النهاية: ج١ ص٢٠١.

>لا محيص عن الالتزام بأنّ الواجب هو الواحد الجامع، وأنّ التخيير في جميع الواجبات التخييريّة عقليّ لا شرعيّ، أو الالتزام بأنّ الواجب أحدهما لا بعينه مصداقاً، مع عدم القول بتبعيّة الأحكام للمصالح في المتعلّق، والالتزام بكفاية المصلحة في الحكم، وذلك لأنّ توجّه الحكم إلى أحدهما لا بعينه معقول، كتوجّه التمليك إلى الواحد المردّد، لكن لا يعقل قيام المصالح التي تكون في الأغراض المتّصلة بالواحد المردّد، فلا بدّ أن تكون المصلحة إمّا في واحدٍ معيّن أو في الجميع، فإن كان الأوّل، تعيّن ذلك الواحد للوجوب، وإن كان الثاني، وجب الجميع عيناً<[١].

النظريّة السادسة: للمحقّق العراقي

إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء على وجه التخيير، فالمرجع فيه كما عرفت إلى وجوب كلّ واحدٍ لكن بإيجابٍ ناقص، بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقيّة، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد فرد ـ ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع ـ أو أغراض متعدّدة، بحيث كان كلّ واحد تحت غرضٍ مستقلّ وتكليفٍ مستقلّ، وكان التخيير من جهة عدم إمكان الجمع بين الغرضين، إمّا للتضادّ بين متعلّقهما كما في المتزاحمين أو بين نفس الغرضين في عالم الوجود، بحيث لا يبقى مع استيفاء أحد الغرضين في الخارج مجال لاستيفاء الآخر، أو في مرحلة أصل الاتّصاف، بحيث مع تحقّق أحد الموجودات واتّصافه بالمصلحة لا تتّصف البقيّة بالغرض والمصلحة.

والحاصل: إنّ الواجب التخييري ما يكون وجوبه وجوباً ناقصاً<[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) نهاية الأفكار: ج١ـ٢ ص٣٦٨.

لكن يمكن أن يورد على المحقّق العراقي بأنّ تعدّد العقاب في الواجب التخييري مخالفٌ للضرورة الفقهيّة.

النظريّة السابعة: للسيّد البروجردي

حيث قال: «أمّا أصحابنا الإماميّة فلمّا توجّهوا إلى الفرق بين الوجوب التعيينيّ والتخييريّ، وأنّ الوجوب التعييني هو تحتّم المولى عبده بإتيان شيء، والوجوب التخييريّ هو تحتّم المولى عبده بإتيان شيئين أو الأشياء على سبيل الترديد النفس الأمريّ، زادوا على تعريف الواجب التخييريّ بأنّه: هو الذي يستحقّ تاركه لا إلى البدل العقاب. فالوجوب التخييريّ حقيقةً هو إيجاب المولى عبده نحو شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمريّ وتعلّقه بالأطراف على وجه الترديد الواقعيّ كتردّد العلم الإجماليّ بين الأطراف.

وليعلم: أنّ ترديد الوجوب هاهنا ترديدٌ واقعيٌّ كما أشرنا إليه. والترديد في المعلوم بالعلم الإجماليّ ترديدٌ ظاهريٌّ وإن كان الترديد في نفس العلم ترديداً واقعيّاً أيضاً. ولا يخفى أنّ المراد بقولهم: (لا إلى البدل) في تعريف الوجوب التخييريّ ليس هو البدل في قبال الأصل كما هو المصطلح في بعض المقامات الأخر، بل معناه هو الفرد التخييريّ، كما هو واضح»[١].

النظريّة الثامنة: للسيّد الخوئي

حيث ذكر أنّ الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة ـ تحفّظاً على ظواهر الأدلّة ـ هو: أنّ الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، وتطبيقه على كلٍّ منهما في الخارج بيد المكلّف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينيّة، غاية الأمر أنّ متعلّق الوجوب في الواجبات التعيينيّة هو الطبيعة المتأصّلة والجامع

---

(١) الحجّة في الفقه، تقريرات الحائري اليزدي، مهدي، بقلم: السيد حسين البروجردي: ص٢١٠.

الحقيقي، وفي الواجبات التخييريّة هو الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني.

ثمّ ذكر: أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بالجامع الإنتزاعي، بل إنّه تتعلّق به الصفات الحقيقيّة ـ كالعلم ـ كما في مورد العلم الإجمالي، فضلاً عن الشرعيّ وهو أمر اعتباريّ، فإنّه لا ريب في تعلّقه بالجامع الاعتباريّ كتعلّقه بالجامع الذاتي كالإنسان، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيّة إحدى الدارين للمشتري إذا قال البائع: بعت إحداهما، بل ذلك واقع في الشريعة كما في باب الوصيّة.

إذن، يكون متعلّق الأمر عنوان «الأحد» ومجرّد عدم الواقعيّة له لا يمنع من تعلّق الأمر به، إذ المفروض تعلّقه بالطبيعي الجامع، ولا فرق بين الجامع المتأصّل والانتزاعي، وهذا هو مقتضى ظواهر الأدلّة من جهة اشتمالها على «أو»، وحينئذٍ يكون الغرض قائماً بهذا العنوان، وهو يتحقّق بالإتيان بأيٍّ من الفردين أو الأفراد، بلا دخل لخصوصيّة شيء منها، فالمراد من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعي ليس تعلّقه به بما هو موجود في النفس، ولا يتعدّى عن أُفق النفس إلى الخارج؛ ضرورة أنّه غير قابل لأنّ يتعلّق به الأمر ويقوم به الغرض، إنّما هو بمعنى تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحد من الفعلين أو الأفعال في الخارج، ويكون تطبيقه على الخارج بيد المكلّف.

ومن هنا يظهر أنّه لا فرق بين الوجوب التعييني والتخييري إلّا في نقطة واحدة، وهي كون المتعلّق في الأوّل: الطبيعة المتأصّلة كالصلاة مثلاً، وفي الثاني: الطبيعة المنتزعة كعنوان أحدهما[١].

وبعد عرض هذه النظريات في تصوير الواجب التخييري يكون من المناسب أن نتعرّض للبحث في التخيير بين الأقلّ والأكثر، وهذا ما سنتناوله في المبحث اللاحق.

---

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص٣٩.

(٣) التخيير بين الأقلّ والأكثر

اختلفت كلماتهم في التخيير بين الأقلّ والأكثر على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: الجواز مطلقاً أي في الواجبات الدفعيّة والتدريجيّة.

القول الثاني: الاستحالة مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين الواجبات التدريجيّة والدفعيّة، فلا يجوز التخيير في الواجبات التدريجيّة كالتسبيحات، ويجوز في الواجبات الدفعيّة كدوران الأمر بين رسم الخطّ القصير أو الطويل، على أن يوجد الخطّ دفعةً، كما سيتّضح.

منشأ الخلاف التخيير بين الأقلّ والأكثر

ذكر السيّد الشهيد أنّ منشأ الخلاف هو أنّ «الأقلّ والأكثر إذا كانا تدريجيين في الوجود فلأنّه بحصول الأقلّ يسقط التكليف بالامتثال، ومعه يستحيل أن يقع الأكثر مصداقاً للواجب، وأمّا إذا كان الأقلّ والأكثر دفعيين فلأنّ التكليف وإن كان محفوظاً في آن حصول الأكثر إلّا أنّ المقدار الزائد في هذا الحال باعتبار أنّه يجوز تركه لا إلى بدل، فلا يعقل أن يكون واجباً؛ لأنّ الواجب لا يجوز تركه لا إلى بدل»[1]. أي أنّ الواجب إذا كان هو الأقلّ، فإنّ الأقلّ موجود دائماً في ضمن الأكثر، فإذا تحقّق حصل الغرض من الأمر، ويكون الأكثر حينئذٍ بلا غرض، فلماذا يكون واجباً؟

تفصيل الأقوال في المسألة

القول الأوّل: الجواز مطلقاً

وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية، حيث أجاب على الإشكال المتقدّم

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الهاشمي: ج٢ ص٤١٧.

بصياغتين مختلفتين:

الصياغة الأولى: >أنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذي في ضمنه، بمعنى: أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل في حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن في ضمنه، كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذٍ كان بلا مخصصّ، فإنّ الأكثر بحدّه يكون مثله على الغرض<[1].

ومثّل لذلك بما لو أمر المولى برسم خطّ طوليّ إمّا متراً أو مترين، فلو كان الغرض حاصلاً بمطلق الأقلّ سواء كان الأقلّ منفكّاً عن الأكثر أو في ضمن الأكثر، ففي مثله لا يصحّ التخيير؛ لأنّه إذا أتى بالأكثر فبالأقلّ الموجود في ضمنه يحصل الامتثال، ويكون الزائد أمراً زائداً على الواجب. وأمّا إذا ترتّب الغرض على الأقلّ التامّ المنفصل عن الأكثر، أو نفس الأكثر دون الأقلّ الذي في ضمنه، فعندئذٍ يصحّ الأمر بترسيم أحد الخطّين. فالمكلّف إمّا يأتي بالواجب الأقلّ أو يأتي بالواجب الأكثر، وليس في ضمن الأكثر إلّا ذات الأقلّ لا الأقلّ الواجب.

وهذه الصياغة ذكرها فيما إذا كان الأقلّ والأكثر كلّ منهما وجوداً مستقلّاً واحداً للطبيعة، كالخطّ الطويل والخطّ القصير، لا ما إذا كان الأكثر عبارة عن وجودات متعدّدة للطبيعة، كدوران الأمر بين تسبيحة واحدة وتسبيحات ثلاث.

وقد علّق السيّد الشهيد على هذه الصياغة في تصوير الأمر بالجامع بين الأقلّ والأكثر بأنّها: >معقولة في الجملة سواء افترض أمر واحد بالجامع أو أمران مشروطان، كما إذا كان هناك ملاكان لا ينافي ذلك صدور الكثير من واحد بالنوع، فإنّ هذا إنّما يستحيل في الواحد البسيط، وأمّا غيره فباعتباره

---

(١) كفاية الأصول: ص١٤٢.

مركّباً دائماً، فلا مانع من صدور الكثير من فردين لنوع واحد›[1].

الصياغة الثانية: أن يكون الغرض متعدّداً، وكان كلّ من الأقلّ والأكثر حاملاً لغرض غير الغرض من الآخر، ولا يمكن الجمع بينهما. ففي هذه الحالة يكون التخيير شرعيّاً؛ لأنّ كلّاً منهما واجب، مع جواز تركه إلى البدل، كما تقدّم في المتباينين.

فإن قلت: هذا إنّما يتمّ في الدفعيّ؛ لكون كلٍّ من الأقلّ والأكثر طرفاً فيتحقّق التخيير، وأمّا مع الحصول بالتدريج ـ بأن يوجد الأقلّ ويصير كثيراً حتى يصل إلى الأكثر ـ فلا؛ لحصول الامتثال بالأقلّ.

فأجاب: بعدم الفرق؛ لإمكان ترتّب الغرض على التسبيحة بقيد الواحدة وعليها بقيد الثلاثة، وإذا كان كلّ منهما حاملاً للغرض، كان تعيين الأقلّ منهما ترجيحاً بلا مرجّح.

وهذا ما ذكره بقوله: ‹إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقلّ في ضمنه وجود على حدة، كالخطّ الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلّل سكون في البين، لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث، أو خطّ طويل رسم مع تخلّل العدم في رسمه، فإنّ الأقلّ قد وجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذلك، فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتّب الغرض على الأقلّ في ضمن الأكثر، وإنّما يترتّب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام، وبالجملة إذا كان كلّ واحد من الأقلّ

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الهاشمي: ج٢ ص٤٢١.

والأكثر بحدّه ممّا يترتّب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقليّاً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعيّاً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت»[١].

وهذه الصياغة لتصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر واقعة في الفقه؛ لأنّ الأقلّ بشرط لا والأقلّ بشرط شيء متباينان، ولذا علّق السيّد محمّد الروحاني على ما جاء في الكفاية بقوله: «وبه يصحّح التخيير بين الأقلّ والأكثر، وإن كانت النتيجة إرجاعه إلى التخيير بين المتباينين، لإرجاعه إلى التخيير بين المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء، فهو تصحيح للتخيير بين الأقلّ والأكثر بتخريجه على التخيير بين المتباينين لا التزام بالتخيير بين الأقلّ والأكثر»[٢].

ملاحظات السيّد الشهيد على الصياغتين المتقدّمتين

الملاحظة الأولى: ذكر السيّد الشهيد أنّ هاتين الصياغتين تامّتان فيما «إذا كان الأقلّ والأكثر بنحو يمكن انتفاؤهما معاً مع وجود ذات الفعل، كما في التسبيحة الواحدة والثلاث تسبيحات؛ حيث يمكن وجود ذات التسبيحة في ضمن الاثنين، فلا يكون لا الأقلّ ولا الأكثر متحقّقاً، وأمّا إذا كانا بنحو يكون فرض وجود ذات الفعل مستلزماً لتحقّق أحدهما على كلّ تقدير ـ كما في التسبيحة الواحدة وأكثر منها؛ ولو ضمن اثنين ـ فمثل هذا الأقلّ والأكثر قد يقال: أنّه لا يعقل التخيير بينهما وإن أخذ الأقلّ بشرط لا؛ لأنّه ينحلّ إلى الأمر الضمنيّ بذات الأقلّ ـ المحفوظ حتّى ضمن الأكثر ـ وأمر ضمنيّ آخر بالجامع بين بشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة، وهذا الجامع قهريّ الحصول، فالأمر الضمنيّ به يكون تحصيلاً للحاصل. نعم، لو قلنا بأنّه يكفي

---

(١) كفاية الأصول: ص١٤٢.

(٢) منتقى الأصول: ج٢ ص٤٩٦.

في عقلائيّة التكليف وإشباع حاجة المقيّد اللبّي العرفيّ للخطاب أن يكون متعلّق التكليف الاستقلاليّ غير حاصل، كان التخيير المذكور معقولاً من هذه الناحية مطلقاً›[١].

الملاحظة الثانية: ‹أنّه بناء على مسلك صاحب الكفاية من أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد يشكل هذا التصوير باعتبار أنّ الملاك لو كان حاصلاً بكلّ من الأقلّ بشرط لا والأقلّ بشرط شيء، فهما متباينان، فيلزم صدور الواحد من كثير. وإن كان حاصلاً من الجامع بينهما، فالجامع بينهما ذات الأقلّ الذي لو كان هو محقّق الملاك رجع الإشكال جذعاً، كما هو واضح›[٢].

الملاحظة الثالثة: وهي ما ذكرها بقوله: ‹إنّ هذه الفرضيّة تستلزم أن يكون كلّ من النقيضين مؤثّراً في إيجاد أمر واحد، وهذا أكثر إشكالاً من صدور الواحد من الكثير؛ فإنّه إذا كان الملاك حاصلاً بالجامع بين الأقلّ والأكثر الذي هو ذات الأقلّ، رجع إشكال سقوط الواجب به قبل تحقّق الأكثر، كما قلنا الآن. وإن كان موقوفاً على حصول الجزء الضمنيّ الآخر الذي هو الجامع بين بشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة، فهذا معناه كون النقيضين مؤثّرين أثراً واحداً›[٣].

ثمّ ذكر السيّد الشهيد + أنّه يمكن دفع كلتا الملاحظتين من خلال ‹إبراز فرضيّة أن يكون المؤثّر هو ذات التسبيحة الجامع بين الأقلّ والأكثر، غير أنّ كون العدد اثنين ـ مثلاً ـ مانع عن حصول ذلك الملاك، فلا محالة يؤمر بالواحدة أو الثلاثة.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٤٢١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

كما أنّه إذا افترضنا فرضيّة الأمرين التعيينيّين المشروطين في كلّ من الطرفين باعتبار ملاكين تعيينيّين متضادّين، اندفعت هذه الملاحظات طرّاً؛ إذ الأمر بالأقلّ مشروطاً بترك الأكثر ـ ولو كان هو اثنين لا ثلاثة ـ ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنّ من يترك الأكثر قد يأتي بالأقلّ وقد لا يأتي بشيء أصلاً، وكذلك الحال في طرف الأمر بالأكثر مشروطاً بترك الأقلّ، كما أنّه لا يلزم صدور الواحد من كثير ولا صدور الواحد من النقيضين، كما هو واضح›[1].

ثمّ انتهى السيّد الشهيد إلى تماميّة هذه الصيغة في تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر مطلقاً.

القول الثاني: استحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر مطلقاً

وهذا ما ذهب إليه بعض المعاصرين، حيث أورد على ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ‹وفيه **أوّلاً**: إنّ التقييد بشرط لا لا يدفع المحذور الذي أورد على التخيير بينهما، وهو أنّ الأقلّ يوجد دائماً قبل الأكثر فيسقط الواجب فلا يتّصف الزايد بالواجب أبداً؛ إذ المحذور إنّما يرتفع إذا كان التباين خارجيّاً لا عقليّاً، والتقييد به يوجب التباين العقليّ لا الخارجيّ.

بعبارة أخرى: بعد الإتيان بالأقلّ وتحقّقه إن كان الإتيان بالزايد واجباً كان الأكثر واجباً تعيّنياً، وإلّا خرج عن كونه واجباً، ولا محصّل للقول بأنّه إن أتى به يتّصف بالوجوب وأمّا قبله فلا وجوب، فتدبّر. نعم، لو قيّد الأقلّ بقيد آخر، صحّ التخيير، كما في القصر والإتمام، لكنّه خارج عن التخيير بين الأقلّ والأكثر بالبداهة.

وثانياً: إنّ الالتزام بتقييد الأقلّ بذلك، لا ريب في كونه خلاف ظاهر الأدلّة، ورجوعه إلى التخيير بين المتباينين؛ لأنّ الأقلّ بشرط لا، يباين الأقلّ

---

(١) المصدر السابق.

بشرط شيء، والتصرّف فيما ظاهره التخيير بين الأقلّ والأكثر بذلك. وحمله على خلاف ظاهره، ليس بأولى من رفع اليد عن ظهور الأمر بالأكثر وحمله على الاستحباب، بل الثاني أولى كما لا يخفى›[(١)].

وعلى ضوء ما تقدّم انتهى إلى عدم حلّ الإشكال في التخيير بين الواجب الأقلّ والأكثر، حيث قال: ‹ممّا قدّمناه: أنّه لا يمكن حلّ الإشكال بلحاظ فرديّة الأكثر، كالأقلّ للطبيعة التي يترتّب الغرض على صرف وجودها، لأنّه إن قيل: الأقلّ الذي يتحقّق قبل الأكثر (وإن كان الأكثر بعد تحقّقه فرداً واحداً؛ لأنّه إذا لم يتخلّل العدم بين نحو وجود الطبيعة، يكون الشخص الموجود باقياً على تشخّصه، لا أنّه يتبدّل تشخّصاته) بشرط لا من انضمام الزايد إليه فهو يرجع إلى الوجه المتقدّم، وإن أخذ لا بشرط من الانضمام، كان الغرض مترتّباً عليه كذلك، فهو بتحقّقه يحصل الغرض فيسقط الوجوب، فلا أمر بالزايد. فهذا الوجه الذي أساسه لحاظ فرديّة الأكثر للطبيعة كالأقلّ، لا يفيد ما لم يقيّد الأقلّ بعدم انضمامه إلى ما يتقوّم به الأكثر، ومعه يرجع إلى الوجه الأوّل، الذي أساسه لحاظ ترتّب الغرض على الأقلّ بشرط لا وعلى الأكثر، فالأظهر عدم معقوليّة التخيير بين الأقلّ والأكثر، ولا يساعد الدليل على ذلك في مثل أذكار الركوع والسجود، والتسبيحة في الأخيرتين التي توهم أنّه في تلك الموارد يكون التخيير بين الأقلّ والأكثر، بل الظاهر منها أنّ الأقلّ واجب والزائد مطلوب استحباباً›[(٢)].

القول الثالث: التفصيل بالجواز في الدفعيّات والمنع في التدريجيّات

هذا القول يذهب إلى التفصيل بين ما إذا كان الواجب دفعيّاً فيجوز

---

(١) زبدة الأصول: ج٢ ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص١١٠.

التخيير بين الأقلّ والأكثر، أمّا إذا كان تدريجيّاً فلا يجوز التخيير بين الأقلّ والأكثر، وممّن ذهب إلى هذا القول المحقّق الإيرواني والسيّد الإمام الخميني على اختلاف في التفصيل بينهما.

قال المحقّق الإيرواني في بيان الإشكال في التخيير بين الأقلّ والأكثر: ›محلّ الإشكال هو ما إذا كان نفس الفعل المتعلّق للتكليف مردّداً بين الأقلّ والأكثر وكان للأقلّ في ضمن الأكثر وجود مستقلّ، كرسم خطّ طويل تدريجاً، وإن عدّ المجموع بعد حصول الأكثر فعلاً واحداً، وكان له وجود واحد.

فيخرج بالقيد الأوّل: ما إذا لم يكن الفعل المتعلّق التكليف مردّداً بين الأقلّ والأكثر بل كان متعلّق ذلك الفعل مردّداً بينهما، كما إذا أمر تخييراً بالإتيان بعصا طولها عشرة أذرع أو بعصا طولها خمسة أذرع، أو أمر بإكرام عشرة دفعةً واحدة، أو إكرام خمسة كذلك، فإنّ ذلك من التخيير بين المتباينين؛ لتباين الفعلين المتعلّق بهما التكليف.

ويخرج بالقيد الثاني: ما إذا لم يكن للأقلّ في ضمن الأكثر وجود مستقلّ كما إذا أمر تخييراً بالمسح بالكفّ أو بإصبع واحد فإنّه أيضاً من التخيير بين المتباينين.

ومن ذلك يظهر: عدم الفرق بين الكمّ المنفصل والكمّ المتّصل. فلو أمر تخييراً بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث، أو أمر تخييراً بين المشي فرسخاً واحداً أو فراسخ عديدة، أو القراءة والتكلّم وسائر الأمور التدريجيّة، كان كلّ ذلك من محلّ الكلام‹[1].

ثمّ أورد على صاحب الكفاية إشكالين:

---

(١) نهاية النهاية: ج١ ص٢٠١.

الإشكال الأوّل: ما تقدّم من أنّ ما ذكره خارج عن محلّ الكلام، وأنّ لازم كلامه عدم معقوليّة التخيير بين الأقلّ والأكثر.

الإشكال الثاني: أنّ ما ذكره من التخيير بين الأقلّ بشرط لا والأكثر غير معقول أيضاً، وإن كان ذلك داخلاً في المتباينين؛ إذ التباين المذكور تباين عقليّ لا خارجيّ، والإشكال لا يرتفع إلّا بالتباين الخارجيّ، ولذا لا يسع المصنّف الحكم بعدم وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقلّ، لأنّ ذلك في معنى إخراج الأكثر عن طرف التخيير، ولا الحكم بوجوب الأكثر عيناً، لأنّ ذلك في معنى إخراج الأقلّ عن طرف التخيير، وحكمه بالتخيير بين الإتيان بالزائد وعدمه في معنى عدم وجوب الزائد، وانحصار الوجوب بالأقلّ؛ لعدم معقوليّة وجوب فعل شيء وتركه على سبيل التخيير[١].

والحاصل من كلامه هو التفصيل بين الواجبات الدفعيّة فيجوز التخيير، وبين الواجبات التدريجيّة فلا يجوز التخيير، حيث قال: >والضابط أن لا يكون الأقلّ سابقاً في التحقّق على الأكثر، وإن كان الأقلّ ـ على تقدير تحقّق الأكثر ـ غير مختصّ بوجود مستقلّ في ضمنه. نعم، رسم الخطّ الطويل دفعة وبفعل واحد غير تدريجيّ، يباين رسم خطّ أقصر منه، فيكون التخيير بين الرسمين كذلك؛ نظير التخيير بين الإتيان بعصا طويلة والإتيان بعصا قصيرة، وأمّا التخيير بين رسم خطّ طويل تدريجاً ولو بلا تخلّل سكون، وخطّ قصير فيه، كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات من حيث الإشكال<[٢].

التفصيل في كلام الإمام الخميني

ذهب السيّد الخميني + إلى التفصيل أيضاً، ففي الأقلّ والأكثر

---

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

التدريجيّات، ذهب إلى استحالة التخيير، حيث قال: >لا إشكال في امتناع التخيير بينهما في التدريجيات، لأنّ الأقلّ يتحقّق دائماً قبل الأكثر، فيستند إليه الأكثر، ويسقط الوجوب بوجوده، ولا يعقل إيجاب الأكثر الذي لا يمكن امتثاله<[١].

وأمّا الدفعيات ففيها تفصيل أيضاً، حيث قال: >إن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ منهما، فلا يعقل التخيير بينهما أيضاً؛ لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط، كان التكليف بالزيادة بلا ملاك، فتعلّق الإرادة والبعث بها لغوٌ ممتنع، ومجرّد وحدة وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجاً، لا يدفع الامتناع بعد كون محطّ تعلّق الأمر هو الذهن، الذي هو محلّ تجريد طبيعة المطلوب عن غيره من اللواحق الزائدة. وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للأخر: فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود لا يمكن اجتماعهما، أو يكون اجتماعهما مبغوضاً للآمر، فلا يعقل التخيير أيضاً؛ لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وجدا دفعةً، لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم، أو يكون اجتماعهما مبغوضاً، فلا يعقل تعلّق الأمر بشيءٍ لأجل غرض لا يمكن تحصيله أو يكون مبغوضاً.

وأمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبغوضاً وإن لم يكن مراداً أيضاً، فالتخيير بينهما جائز، لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب، والأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء<[٢].

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول، السيد الإمام الخميني: ج٢ ص٨٩.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٩٠.

(١٨٤)

الوجوب الغيريّ لمقدّمات الواجب

- محلّ النزاع في المقام
- قول المشهور بالوجوب الشرعيّ للمقدّمة
- الوجوه التي استدلّ بها المشهور على الوجوب الشرعيّ للمقدّمة
  ١. أنّ الواجب النفسيّ هو العلّة للواجب الغيريّ
  ٢. كلا الوجوبين معلولان للملاك
- تعريف الوجوب الغيريّ
- بحث تفصيلى فى تعريف الأعلام للواجب الغيريّ

الوجوب الغيريّ لمقدّمات الواجب

تعريف الواجب الغيريّ

اتّضحَ ممّا تقدّمَ أنّ المكلّفَ مسؤولٌ عن مقدّماتِ الواجبِ من قِبلِ نفسِ الوجوبِ المتعلّقِ بها، لأنّه يحرّكُ نحوَها تبعاً لتحريكِه نحوَ متعلّقِه.

وهذه المسؤوليّةُ في حدودِها العقليّةِ متّفقٌ عليها باعتبارِها من شؤونِ حكمِ العقلِ بلزومِ الامتثال. وإنّما وقعَ الكلامُ في دعوى الوجوبِ الشرعيّ للمقدّمة. فالمشهورُ بينَ الأصوليّينَ هو: أنّ إيجابَ الشيءِ يستلزمُ إيجابَ مقدّمتِه، فتتّصفُ المقدّمةُ بوجوبٍ شرعيّ، غيرَ أنّه تبعيّ؛ إمّا بمعنى أنّه معلولٌ لوجوبِ ذي المقدّمة، أو بمعنى أنّ الوجوبينِ معاً معلولانِ للملاكِ القائمِ بذي المقدّمة، فهذا الملاكُ بنفسِه يؤدّي إلى إيجابِ ذي المقدّمةِ نفسيّاً، وبضمِّ مقدّميّةِ المقدّمةِ يؤدّي إلى إيجابِها غيريّاً، وعلى كلا الوجهينِ فالتلازمُ بينَ الوجوبينِ محفوظ.

ويعرّفُ هؤلاءِ القائلونَ بالملازمةِ الواجبَ الغيريَّ: بأنّه ما وجبَ لغيرِه، أو ما وجبَ لواجبٍ آخر. والواجبَ النفسيَّ: بأنّه ما وجبَ لنفسِه، أو ما وجبَ لا لواجبٍ آخر، وعلى هذا الأساسِ يصنّفونَ الواجباتِ في الشريعةِ إلى قسمين: فالصلاةُ والصيامُ والحجُّ، ونحوها واجباتٌ نفسيّة. والوضوءُ والغسلُ وطيُّ المسافة، واجباتٌ غيريّة.

وقد لوحِظَ عليهم: أنّ الصلاةَ ونحوها من الواجباتِ لم يوجبْها الشارعُ إلّا لما يترتّبُ عليها من الفوائدِ والمصالحِ، وهي مغايرةٌ وجوداً لتلكَ الفوائدِ والمصالح، فيصدقُ عليها أنّها وجبت للغير، وهذا يعني أنّ كلَّ هذه الواجباتِ تصبحُ غيريّةً، ولا يبقى في نطاقِ الواجبِ النفسيّ إلّا ما كانتْ مصلحتُه ذاتيّةً

له كالإيمانِ بالله سبحانَه وتعالى.

وأجابَ هؤلاءِ على الملاحظةِ المذكورةِ: بأنّ الصلاةَ وإن كانتْ واجبةً من أجلِ المصلحةِ المترتّبةِ عليها، إلّا أنّ هذا لا يدرجُها في تعريفِ الواجبِ الغيريّ، لأنّ الواجبَ الغيريَّ ليس كلَّ ما وجبَ لغيرِه، بل ما وجبَ لواجبٍ آخر، والمصلحةُ الملحوظةُ في إيجابِ الصلاةِ ليست متعلّقاً للوجوبِ بنفسِها، فلا يصدقُ على الصلاةِ أنّها وجبتْ لواجبٍ آخر.

فإن سأَلتَ: كيفَ لا تكونُ تلكَ المصلحةُ واجبةً مع أنّ الصلاةَ الواجبةَ إنّما أُوجبتْ من أَجلِها.

كانَ الجوابُ: أنّ الإيجاب مرجعُه إلى الاعتبار والجعلِ الذي هو العنصرُ الثالثُ من عناصرِ تكوينِ الحكمِ في مقامِ الثبوت، وغايةُ الواجبِ إنّما يجبُ أن تكونَ مشاركةً للواجبِ بدرجةٍ أقوى في عالمِ الحبِّ والإرادةِ لأنّ حبَّه إنّما هو لأجلِها لا في عالمِ الجعلِ والاعتبار؛ لأنّ الجعلَ قد يحدّدُ به المولى مركزَ حقِّ الطاعةِ على نحوٍ يكونُ مغايراً لمركزِ حبِّ الأصيلِ؛ لما تقدّمَ في بدايةِ هذه الحلقةِ من أنّ المولى له أن يحدّدَ مركزَ حقِّ الطاعةِ في مقدّماتِ مرادِه الأصيلِ بجعلِ الإيجابِ عليها لا عليه، فتكونُ هي الواجبةَ في عالمِ الجعلِ دونه.

وعلى هذا فإذا جعلَ الشارعُ الإيجابَ على الصلاةِ ابتداءً وحدّدها مركزاً لحقِّ الطاعة، ولم يدخلْ المصلحةَ المنظورةَ له في العهدةِ، كانت الصلاةُ واجباً نفسيّاً لا غيريّاً، لأنّها لم تجبْ لواجبٍ آخرَ وإن وجبتْ لمصلحةٍ مترتّبةٍ عليها، وخلافاً لذلكَ الوضوءُ فإنّه وجبَ من أجلِ الصلاةِ الواجبةِ، فينطبقُ عليه تعريفُ الواجبِ الغيريّ.

الشرح

تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ المقدّمات على نحوين:

الأوّل: مقدّمات الوجوب، ولا إشكال في عدم وجوبها على المكلّف؛ لأنّها أخذت مقدّرة الوجود، فإذا اتّفق تحقّقها خارجاً يصير الحكم فعليّاً، من قبيل الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحجّ، والزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر.

الثاني: مقدّمات الواجب أو المقدّمات الوجوديّة؛ لأنّ وجود الواجب متوقّف على تحقّقها، من قبيل السفر إلى الحجّ، والوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

وتقدّم أيضاً في مبحث «المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات»: أنّه يجب على المكلّف تحصيل المقدّمات الوجوديّة للواجب كالسفر إلى الحجّ، والوضوء للصلاة، وهذا الوجوب ثابت بحكم العقل؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل وإيجاد المقدّمات التي يتوقّف عليها امتثال الواجب، فالمحرّك للمكلّف لإيجاد هذه المقدّمات هو الوجوب العقلي، لأجل امتثال الواجب، لأنّ الواجب إذا صار فعليّاً، فالعقل يحكم بلزوم امتثاله لزوم تحصيل سائر المقدّمات التي يتوقّف عليه امتثال الواجب.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل مقدّمة الواجب، وهذا الوجوب العقلي متفرّع عن الوجوب الشرعيّ للواجب، وهذا المقدار متّفق عليه عند الأصوليّين.

محلّ النزاع في المقام

بناء على ما تقدّم يتّضح: أنّ النزاع بين الأصوليّين في الوجوب الغيريّ لمقدّمات الواجب ليس في لزوم تحصيل مقدّمات الواجب عقلاً، بل النزاع

وقع في وجوب هذه المقدّمات شرعاً، بمعنى أنّ الشارع هل يحكم بوجوب المقدّمات أم يكتفي بالإيجاب العقليّ الثابت لها؟ ولذا قال المحقّق النائيني: «ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللابديّة العقليّة، فإنّ ذلك ممّا لا سبيل إلى إنكاره؛ إذ هو معنى المقدّميّة كما هو واضح، وليس المراد من الوجوب أيضاً الوجوب التبعيّ العرضيّ، نظير وجوب استدبار الجدي عند وجوب استقبال القبلة، حيث إنّ الاستدبار لم يكن واجباً، وإنّما ينتسب الوجوب إليه بالعرض والمجاز؛ لمكان الملازمة، نظير إسناد الحركة إلى الجالس في السفينة؛ فإنّ هذا المعنى من الوجوب أيضاً ممّا لا ينبغي إنكاره... بل المراد من الوجوب في المقام: هو الوجوب القهريّ المتولّد من إيجاب ذي المقدّمة»[1].

وقال صاحب الفصول الغرويّة: «الوجوب المتنازع فيه إنّما هو الوجوب الشرعيّ وهو مستند إلى أمره تعالى وإرادته، ويمتنع الذهول والغفلة عليه، وأمّا الوجوب المستند إلى أمر مَن يجب طاعته شرعاً فراجعٌ إلى أمره تعالى؛ فإنّه تعالى حيث أمرنا بالطاعة، أمرنا بمقدّماتها أيضاً»[2].

قول المشهور بالوجوب الشرعيّ للمقدّمة

ذهب المشهور إلى أنّ وجوب المقدّمة واجب وجوباً شرعيّاً بالإضافة إلى الوجوب العقليّ، ومستندهم في ذلك هو أنّ إيجاب شيءٍ يستلزم إيجاب مقدّمته أيضاً، لكن هذا الوجوب الشرعيّ للمقدّمة ليس وجوباً نفسيّاً ناشئاً من مبادئ في نفس المقدّمة، وإنّما هو وجوبٌ تبعيٌّ غيريّ، أي: تبعاً لوجوب ذي المقدّمة، وهو الوجوب النفسيّ.

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٢٦٢.

(٢) الفصول الغروية: ص٨٤.

الوجوه التي استدلّ بها المشهور على الوجوب الشرعيّ للمقدّمة

الوجه الأوّل: الواجب النفسيّ علّة للواجب الغيريّ

إنّ الواجب النفسيّ هو العلّة للواجب الغيريّ، والواجب الغيريّ معلول للواجب النفسيّ، فيكون الواجب الغيريّ تابعاً للوجوب النفسيّ تبعيّة المعلول لعلتّه؛ وعلى هذا الأساس يطلق على الواجب الغيريّ بالوجوب التبعي؛ لأنّه تابع لغيره، فوجوب السفر إلى الميقات معلول وتابع لوجوب الحجّ.

الوجه الثاني: كلا الوجوبين معلولان للملاك

أن يكون كلّ من الوجوب النفسيّ والوجوب الغيريّ معلولين للملاك الموجود في الواجب النفسيّ، أي أنّ الوجوب النفسي للواجب والوجوب الغيريّ للمقدّمة معلولان للملاك القائم في الواجب النفسيّ، فالشارع حينما يلحظ المبادئ من ملاك ومصلحة في وجوب الصلاة مثلاً، فإنّ هذا الملاك الموجود في الصلاة يكون علّة للواجب النفسيّ وهو الصلاة، وعلّة أيضاً للواجب الغيريّ وهو الوضوء.

نعم، هذا الملاك كان أوّلاً وبالذات للواجب النفسيّ وهو الصلاة أوّلاً، وثانياً وبالتبع يقتضي وجوب الوضوء للصلاة. فكلا الواجبين النفسيّ والغيريّ تابعان ومعلولان للملاك، ومن هنا أطلق عليه بالواجب التبعي.

وعلى كلّ حال سواء بنينا على الوجه الأوّل الذي يقول: أنّ الواجب الغيريّ معلول للواجب النفسيّ، أم بنينا على الوجه الثاني الذي يقول: أنّ التبعيّة قائمة على أساس أنّ كلا الواجبين معلولان للملاك القائم في الواجب النفسيّ، فلا إشكال في ثبوت الملازمة بين وجوب شيء نفسيّاً ووجوب مقدّماته غيريّاً، والفرق بينهما أنّ التلازم على الوجه الأوّل يكون بين المقدّمات وذات الفعل مباشرة ـ الواجب النفسيّ ـ لأنّ المقدّمات معلولة له، أمّا على

الوجه الثاني فالتلازم يكون بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها بواسطة الملاك؛ لأنّ المقدّمة وذا المقدّمة تابعان معاً للملاك.

تعريفان للواجب الغيري

القائلون بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته شرعاً، عرّفوا الواجب الغيريّ بأحد تعريفين:

التعريف الأوّل: الواجب الغيريّ: هو ما وجب لغيره، سواء كان ـ هذا الغير ـ واجباً أو لا.

أمّا الواجب النفسيّ: فهو ما وجب لنفسه، لكنّ الأصوليّين المتأخّرين عدلوا عن هذا التعريف للواجب الغيريّ الى تعريف آخر.

التعريف الثاني: الواجب الغيريّ: هو ما وجب لواجب آخر. ويقابله الواجب النفسيّ: وهو ما وجب لا لواجب آخر.

وسيتّضح لاحقاً سبب عدول الأصوليّين المتأخّرين إلى التعريف الثاني.

وعلى أساس هذين التعريفين قسّموا الواجبات الشرعيّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: الواجبات النفسيّة، من قبيل الصلاة والصيام والحجّ... فهذه الواجبات وجبت لنفسها وليس لواجب آخر، أو لشيء غيرها.

القسم الثاني: الواجبات الغيريّة، من قبيل السفر إلى الميقات والوضوء والغسل... فهذه الواجبات وجبت لغيرها، فالسفر لأجل الحجّ، والوضوء لأجل الصلاة، والغسل للصيام والحجّ، أو وجبت لواجب آخر وهو وجوب الصلاة والصيام والحجّ ولم تجب لنفسها أو بمعزل عن الواجب الآخر.

الإشكال على التعريف الأوّل

لوحظ على تعريف الوجوب الغيريّ الأوّل (هو ما وجب لغيره) بأنّ لازمه خروج كثير ـ بل أغلب ـ الواجبات التي ذكر أنّها واجبات نفسيّة قد

أوجبها الشارع للغير وليس لنفسها، فتدخل في تعريف الواجب الغيريّ، كالصلاة والصيام والحجّ؛ لأنّ هذه الواجبات جميعاً واجبة من أجل مصالح وملاكات لزوميّة مترتّبة عليها، فيكون وجوبها من أجل تلك الملاكات والمصالح لا من أجل نفسها، فإذن تكون مشمولة لتعريف الواجب الغيريّ دون النفسيّ، فالصلاة أوجبها تعالى لغيرها، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، والصيام أوجبه تعالى؛ لأنّه السبب في حصول المكلّف على التقوى، وهكذا في بقيّة الواجبات النفسيّة.

ومن الواضح: أنّ هذه الواجبات كالصلاة والصيام... متغايرة ومتباينة للمصلحة والملاكات المترتّبة عليها، فيصدق عليها أنّها وجبت لغيرها وهي المصلحة، وعلى هذا تدخل هذه الواجبات النفسيّة في الوجوب الغيريّ، بل لا يبقى من الواجبات النفسيّة إلّا الإيمان بالله عزّ وجلّ، وما عدا ذلك كلّه واجب للغير، وهذا لا يمكن الالتزام به.

بل قد يقال: حتى معرفة الله سبحانه إنّما تجب المعرفة لكي يتكامل بها الإنسان، لأنّ الأنسان يحصل على التكامل بواسطة معرفة الله تعالى.

إذن على الأقلّ: كلّ الواجبات العباديّة النفسيّة في الإسلام تنقلب إلى واجبات غيريّة. وهذا الإشكال للشيخ الأنصاري[١]، وسيأتي بيان المناقشات الواردة عليه في البحوث التفصيليّة.

الجواب على الإشكال المتقدّم

أجابوا على هذا الإشكال بأنّنا لا نقول: الواجب الغيريّ ما وجب لأيّ شيء آخر وإن لم يكن ذلك الشيء الآخر واجباً شرعاً (وهو التعريف الأوّل المتقدّم) وإنّما نريد بالواجب الغيريّ: ما وجب لأجل واجب آخر شرعيّ

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ج١ ص٣٣١.

(وهو التعريف الثاني للواجب الغيريّ المتقدّم). ومن الواضح: أنّ المصالح المترتّبة على الواجبات النفسيّة، كالنهي عن الفحشاء المترتّب على الصلاة، وحصول التقوى من الصيام ونحوها من المصالح، ليست من الواجبات التي أوجبها الشارع بما هو شارع. وحينئذٍ تكون الصلاة ونحوها واجبات نفسيّة؛ وذلك لأنّها وجبت لنفسها ولم تجب لواجب آخر.

وعلى هذا الأساس فالتقسيم يكون محفوظاً، فالصلاة تكون واجبة نفسيّاً لأنّها وجبت لنفسها لا لواجب آخر، ولكن طيّ المسافة والغسل يكون واجباً غيريّاً لأنّه وجب لواجب آخر، وهو الإتيان بالصلاة. وهكذا في بقيّة الواجبات الغيريّة[١].

إن قيل: كيف لا تكون المصلحة واجبة، مع أنّ المصلحة هي الغاية المترتّبة على الواجبات النفسيّة، ومن الواضح: أنّ غاية الواجب واجبة، فالانتهاء عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن غاية الصلاة، والصلاة واجبة، وغايتها لابدّ أن تكون واجبة شرعاً، إذن بقانون غاية الواجب واجبة نثبت أنّ تلك الفوائد والمصالح واجبة شرعاً، فتكون الصلاة ما وجب لواجب آخر.

أي: حتى لو بدّلتم تعريف الواجب الغيريّ من التعريف الأوّل الذي هو ما وجب لشيء آخر، إلى التعريف الثاني، وهو: ما وجب لواجب آخر، فلا ينحلّ الإشكال، بل تدخل الواجبات النفسيّة في الواجبات الغيريّة؟

والجواب عن ذلك: تقدّم في بداية الحلقة الثالثة أنّ الشارع حينما يريد أن يجعل الحكم لابدّ من ثلاث مراحل، هي: مرحلة الملاك ومرحلة الإرادة ومرحلة الاعتبار. فالمرحلة الأولى وهي مرحلة الملاك نعني بها: المصالح أو المفاسد التي تتعلّق بالفعل، وعلى أساس هذه المصالح والمفاسد يحصل للمولى

---

(١) هناك تفصيل ومناقشات لهذا الجواب نتعرّض لها في البحوث التفصيلية.

شوق وحبّ إلى الفعل، أو تحصل لدى المولى مبغوضيّة للفعل، أي يريد الفعل أو يبغض الفعل، وهي المرحلة الثانية من مراحل الحكم.

وبعد ذلك تأتي المرحلة الثالثة وهي مرحلة اعتبار الفعل في عهدة المكلّف، وفي هذه المرحلة يجعل الشارع وجوب الفعل، وتقدّم: أنّ الاعتبار ليس عنصراً ضروريّاً، بل «يستخدم غالباً كعمل تنظيميّ وصياغيّ، وللمولى حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة في حالات إرادته شيئاً من المكلّف، فليس ضرورياً إذا تمّ الملاك في شيء وأراده المولى أن يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلّف مصبّاً لحقّ الطاعة، بل يمكن أن يجعل مركز الطاعة منصبّاً على أيّ أمر يؤدّي إلى تحقيق الغرض، فقد يجعل مقدّمة ذلك الشيء التي يعلم المولى بأنّها مؤديّة إلى تحقيق الغرض من الفعل في عهدة المكلّف دون نفس الشيء، فيكون حقّ الطاعة منصبّاً على المقدّمة ابتداء، وإن كان الشوق المولوي غير متعلّق بها إلّا تبعاً»[1].

وعلى هذا الأساس يجعل الشارع الوجوب على الصلاة ابتداء أنّها مركز لحقّ الطاعة، ولم يدخل المصلحة المترتّبة على الصلاة وهي النهي عن الفحشاء في العهدة، ولذا تكون الصلاة واجباً نفسيّاً لا غيريّاً؛ لأنّها لم تجب لواجب آخر، وإن وجبت لمصلحة مترتّبة عليها، وهذا بخلاف الوضوء فإنّه وجب من أجل الصلاة الواجبة، فينطبق عليه تعريف الواجب الغيريّ.

نعم، لو فرضنا أنّ الشارع جعل الوجوب على تلك المصلحة وهي النهي عن الفحشاء، وجعل الوجوب على الصلاة أيضاً، لكانت تلك المصلحة (النهي عن الفحشاء) واجباً نفسيّاً وكانت الصلاة واجباً غيريّاً؛ لأنّ الصلاة تكون في هذه الحالة واجبة لواجب آخر، لكنّ هذا الفرض لم يقع في التشريع.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ متعلّق حبّ وشوق الشارع قد يكون هو نفس ما

---

(١) الحلقة الثالثة: ص١٧.

تعلّق به الوجوب، وقد يكون متعلّق الحبّ والشوق مغايراً للوجوب، ومردّ ذلك هو أنّه ليس كلّ محبوب للمولى يمكن أن يحقّقه المكلّف ويكون مقدوراً له، فإذا كان متعلّق الحبّ والشوق خارجاً عن قدرة المكلّف، وكان ذلك هو متعلّق الوجوب، لزم إيقاع المكلّف في المشقّة أو العسر والحرج أو التكليف بما لا يطاق، ولهذا يجعل الشارع الوجوب على مقدّماته التي توصل إلى متعلّق الحبّ والشوق أو التي من شأنها أن توصل إليه.

قال السيّد الشهيد: <ليست النفسيّة والغيريّة في التعريف بلحاظ عالم الملاك والمبادئ، بل بلحاظ عالم الإلزام وتحميل المسؤوليّة من قبل المولى على العبد. وإن شئت قلت: إنّ الواجب النفسيّ: ما يعاقَب على تركه بما هو هو. والواجب الغيريّ: ما لا يعاقَب على تركه بما هو هو، بل بما هو يؤدّي إلى ترك شيء آخر. وعلى هذا الأساس فإذا جعلت المصلحة بنفسها في عهدة المكلّف ابتداء فاشتغلت الذمّة بها، كانت هي الواجب النفسيّ، والفعل المحصّل لها واجباً غيريّاً، لأنّ اشتغال الذمّة واستحقاق العقوبة يكونان بلحاظها. أمّا إذا جعل نفس العمل كالصلاة والصوم في العهدة واشتغلت الذمّة به، كان الفعل واجباً نفسيّاً، لأنّ استحقاق العقوبة يكون بلحاظه لا بلحاظ المصالح التي قد تترتّب عليه>[1].

وسيأتي تفصيل كلمات الأعلام في المقام في البحث اللاحق وهو البحوث التفصيليّة.

تعليق على النصّ

• قوله + : <**وهذه المسؤوليّة في حدودها العقليّة متّفق عليها**>. مسؤوليّة المكلّف عن مقدّمات الواجب متّفق عليها عند جميع الأصوليّين على أنّ العقل يدرك لابدّيّة الإتيان بالمقدّمات، باعتبار أنّ هذه المسؤوليّة من شؤون حكم

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٢.

العقل بلزوم الامتثال، فالعقل يحكم بلزوم امتثال الحجّ ومن لوازم ذلك حكمه بلزوم السفر.

• قوله + : ›**وبضمّ مقدّميّة المقدّمة يؤدّي إلى إيجابها غيريّاً**‹. بمعنى: أنّ الملاك يقتضي أوّلاً: وجوب الحجّ النفسيّ، ويقتضي ثانياً، وبالتبع: وجوب السفر؛ باعتبار كونه مقدّمة، ولذا أطلق عليه الوجوب التبعي.

• قوله + : ›**وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ**‹. يعني الوجهين الأخيرين، وهما إمّا بكون الواجب الغيريّ معلولاً للواجب النفسيّ، أو بمعنى أنّ الوجوبين معلولان للملاك.

• قوله + : ›**ويعرّف هؤلاء القائلون بالملازمة**‹. أي: الذين آمنوا بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة شرعاً، أمّا الملازمة عقلاً فهو متّفق عليه كما تقدّم.

• قوله + : ›**وهي مغايرة وجوداً لتلك الفوائد والمصالح**‹. أي: الواجبات التي أوجبها الشارع كالصلاة ونحوها مغايرة للفوائد والمصالح المترتّبة عليها.

• قوله + : ›**ولا يبقى في نطاق الواجب النفسيّ إلّا ما كانت مصلحته ذاتيّة له كالإيمان بالله تعالى**‹. يمكن أن يقال: بأنّ الإيمان أيضاً أوجبه تعالى لغاية أخرى، وهي لأجل حصول التكامل للإنسان.

• قوله + : ›**كان الجواب أنّ مرجعه إلى الاعتبار والجعل**‹. الجعل معطوف على الاعتبار.

• قوله + : ›**لأنّ حبّه لأجلها لا في عالم الجعل والاعتبار**‹. أي حبّ المولى للفعل لأجل الغاية والفائدة المترتّبة عليه، وهذا الحبّ للغاية في عالم الحبّ والإرادة، وليس في علم الجعل والاعتبار، لأنّ المولى قد يحدّد مركز طاعته في مقدّمات ما يحبّه بالأصل.

• قوله + : ›**لمركز حبّ الأصيل**‹. أي لمركز حبّ المراد والغاية من الفعل.

خلاصة ما تقدّم

محلّ النزاع بين الأصوليّين في الوجوب الغيريّ لمقدّمات الواجب ليس في لزوم تحصيل مقدّمات الواجب عقلاً، بل في وجوب هذه المقدّمات شرعاً.

• استدلّ المشهور على الوجوب الشرعيّ التبعي للمقدّمة بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: الواجب النفسيّ علّة للواجب الغيريّ.

الوجه الثاني: كلا الوجهين معلولان للملاك.

• القائلون بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته شرعاً، عرّفوا الواجب الغيريّ بأحد تعريفين:

التعريف الأوّل: الواجب الغيريّ: هو ما وجب لغيره، سواء كان واجباً أو لا.

التعريف الثاني: الواجب الغيريّ: هو ما وجب لواجب آخر، ويقابله الواجب النفسيّ: وهو ما وجب لا لواجب آخر، ولذا قسّموا الواجبات إلى قسمين: الأوّل: الواجبات النفسيّة، الثاني: الواجبات الغيريّة.

• لوحظ على تعريف الوجوب الغيريّ المتقدّم: بأنّ لازمه خروج كثير بل أغلب الواجبات النفسيّة ودخولها في تعريف الواجب الغيريّ، لأنّ هذه الواجبات جميعاً واجبة من أجل مصالح وملاكات لزوميّة مترتّبة عليها.

• أجابوا على هذا الإشكال: بأنّ المولى يمكن أن يجعل مركز الطاعة منصبّاً على أيّ أمر يؤدّي إلى تحقيق الغرض، فقد يجعل مقدّمة ذلك الشيء التي يعلم المولى بأنّها مؤدّية تحقيق الغرض.

بحث تفصيلي في تعريفات الأعلام للواجب الغيريّ

ذكر علماء الأصول تعريفات متعدّدة للواجب الغيريّ، منها:

التعريف الأوّل: تعريف المشهور

عرّف المشهور الواجب: بأنّه ما وجب لغيره(١). **وأورد** عليه الشيخ الأنصاري: بأنّه ›يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة أو أكثرها من الواجبات الغيريّة؛ إذ المطلوب النفسيّ قلّما يوجد في الأوامر، بل جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، فيكون أحدهما غير منعكس، ويلزمه أن يكون الآخر غير مطّرد؛ لانتفاء الواسطة‹(٢).

التعريف الثاني: للشيخ الأنصاري

بعد أن أورد الشيخ الأنصاري الإشكال على التعريف المتقدّم، ذهب إلى أنّ الواجب النفسيّ: هو ما وجب لا للتوصّل إلى واجبٍ آخر، أمّا الواجب الغيريّ: فهو ما وجب للتوصّل إلى واجب آخر، بمعنى: أنّ الواجب النفسيّ: ما لم يكن الداعي لإيجابه التوصّل إلى واجب آخر، والواجب الغيريّ: هو ما كان الداعي لإيجابه التوصّل إلى واجب آخر‹(٣).

وبيانه: أنّ الإيجاب فعلٌ اختياريٌّ للمولى، وكلّ فعلٍ اختياريٍّ لا يصدر إلّا عن الداعي. فإذا كان الداعي لإيجاب الشيء هو التوصّل به إلى شيءٍ آخر، فهو الواجب الغيريّ، وإن لم يكن ذلك هو الداعي لإيجابه فيكون واجباً

---

(١) انظر الفصول: ٨٠. وهداية المسترشدين: ج٢ ص٨٩.

(٢) مطارح الأنظار: ص١٣٣.

(٣) المصدر السابق.

نفسيّاً، وهذا الواجب تارةً يكون مطلوباً لذاته، وهو معرفة الله، فهي واجبة ومطلوبيّتها ذاتيّة، وتارةً يكون مطلوباً وليست مطلوبيّته للوصول إلى واجب آخر، بل من أجل حصول غرضٍ يترتّب عليه، ومن الواضح: أنّ العبادات أكثرها من هذا القبيل، وكذا التوصّليات كلّها؛ لأنّ الأغراض ليست بواجبات.

مناقشة تعريف الشيخ للواجب الغيريّ

أورد على تعريف الشيخ للواجب الغيريّ: بأنّه يستلزم أن تكون أكثر الواجبات ـ بل كلّها سوى المعرفة بالله ـ واجبات غيريّة، لأنّ الامر بها إنّما يكون لأجل ما يترتّب عليها من المصلحة والغرض، وتحصيل هذا الغرض إمّا أن يكون لازماً أو غير لازم، فعلى الثاني لا وجه لإيجاب العمل الذي يترتّب عليه الأثر لأجله؛ لعدم كون المصلحة لزوميّة، وعلى الأوّل (تحصيل الغرض واجب) كان الواجب واجباً غيريّاً؛ لأنّه وجب للتوصّل به إلى واجب آخر. نعم، المعرفة بالله واجبة لنفسها، لأنّها محبوبة بذاتها، فيعود الإشكال[1].

وأجيب عن هذا الإشكال: بأنّ الأغراض المترتّبة ليست واجبة؛ لأنّها خارجة عن قدرة المكلّف، وكلّ ما ليس مقدوراً للمكلّف، فلا يتعلّق به التكليف.

واعترض صاحب الكفاية والسيّد محمّد الروحاني على هذا الجواب: بأنّ الأغراض وإن كانت غير مقدورة، إلّا أنّها مقدورة بالواسطة، أي بواسطة الواجبات الناشئة عنها، وحيث إنّ الأمر الواجب مقدور للمكلّف، فالغرض الداعي لإيجابه مقدور، ولا يعتبر في المقدوريّة أن تكون بلا واسطة. فالطهارة مقدورة على سببها وهو الوضوء، والملكيّة مقدورة للقدرة على سببها وهو

---

(١) انظر منتقى الأصول: ج٢ ص٢١٢.

العقد، وكذلك العتق ـ مثلاً ـ وهو الإيقاع. وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «قلت: بل هي داخلة تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبّب، وهو واضح، وإلّا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسبّبات، مورداً لحكم من الأحكام التكليفيّة»[1].

وقال السيّد الروحاني: «بأنّها [أي الأغراض] داخلة تحت قدرة المكلّف بالقدرة على أسبابها، فتكون كسائر المسبّبات التوليديّة التي يتعلّق بها التكليف بلحاظ القدرة عليها بالقدرة على أسبابها، كالتمليك والتطهير ونحوهما من المسبّبات التوليديّة المتعلّقة للتكاليف»[2].

وناقش المحقّق الأصفهاني صاحب الكفاية: أنّه فرق بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة، فإنّ الإرادة إذا كانت تكوينيّة فإذا تعلّقت بشيء، فلا محالة يكون تعلّقها به بغاية، فإذا أراد الإنسان شراء لحم كان غرضه الطبخ، والغرض من الطبخ هو الأكل، والغرض من الأكل إقامة البدل لما يتحلّل من البدن، والغرض من إقامة البدن إبقاء الحياة، والغرض من إبقاء الحياة إبقاء وجوده وذاته، فإبقاء الوجود هو غاية جميع الغايات للشوق الحيواني، وإذا كان الشوق عقلائيّاً، فغاية بقائه إطاعة ربّه والتخلّق بأخلاقه، فبالنهاية ينتهي إلى معرفة ربّه، فغاية الغايات وهي مبدأ المبادئ غاية لجميع الغايات العقلائيّة.

وهذا بخلاف ما إذا كانت الإرادة تشريعيّة، فإنّها عبارة عن إرادة الفعل من الغير، وعلى هذا فيمكن أن يكون الفعل مراداً من شخص والغرض منه لا يكون مراداً من ذلك الشخص، فإذا أراد المولى العرفيّ شراء لحم من زيد، فإنّ

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٨.

(٢) منتقى الأصول: ج٢ ص٢١٣.

الغرض منه وإن كان طبخه ولكنّه غير مراد منه، بل لعلّه مراد من عمرو وإحضاره في المجلس مراد من بكر، وهكذا؛ إذ لا تنافي بين كون الشيء مراداً من أحد، والغرض منه غير مراد منه، وإن كان مقصوداً من الفعل؛ لترتّبه عليه.

ومنه يعلم حال الصلاة وسائر الواجبات، فإنّ الغرض من الصلاة وإن كانت مصلحتها إلّا أنّها غير مرادة من المكلّف لا بالعرض ولا بالذات، بل المراد بالذات من المكلّف نفس الصلاة، فالإرادة التشريعيّة متقوّمة بإرادة الفعل من الغير لا أنّها مطلق الشوق حتّى يقال: إنّ الشوق إلى الصلاة منبعث عن الشوق إلى غايتها، إلى أن ينتهي إلى غاية الغايات، ومن هنا يكون جميع آثار الواجب النفسيّ الحقيقي من كونه محرّكاً ومقرّباً وموجباً لاستحقاق الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، مترتّبة على هذه الواجبات النفسيّة المتعارفة، فإنّها المرادة من المكلّف بالذات، فإرادتها منه هي الداعية له، فهي المقرّبة له[1].

التعريف الثالث: لصاحب الكفاية

عرّف المحقّق الخراساني الواجب النفسيّ: بأنّه ما يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه لا من أجل واجب آخر، ويستقلّ العقل بمدح فاعله وذمّ تاركه، وهو يدعو المولى إلى إيجابه من أجل حسنه الذاتي، ولا منافاة بين كونه حسناً في نفسه ومتعلّقاً للوجوب كذلك، وبين كونه مقدّمة لمصلحة ملزمة مطلوبة واقعاً، بينما الواجب الغيريّ ما يكون كذلك من أجل واجب آخر لا من أجل حسنه الذاتي، وإن فرض أنّه حسن في نفسه كالطهارات الثلاث، فإنّها وإن كانت معنونة بعنوان حسن إلّا أنّ الأمر الوجوبي المتعلّق بها ليس من أجل حسنها ذاتاً بل من أجل واجب آخر كالصلاة ونحوها، فلهذا يكون

---

(١) انظر نهاية الدراية: ج٢ ص١٠١ـ١٠٢.

وجوبها غيريّاً مترشّحاً من وجوب واجب آخر.

إذن الضابطة في كون الواجب نفسيّاً أو غيريّاً: هو أنَّ كلّ ما كان وجوبه متعلّقاً به بلحاظ حسنه الذاتي فهو واجب نفسيّ وإن كان مقدّمةً لمطلوب آخر كصلاة الظهر، فإنّها على الرغم من كون وجوبها بلحاظ حسنها الذاتي مقدّمة لواجب آخر وهو صلاة العصر، فإنّ ذلك لا يضرّ بكونها واجبة نفسيّة. وكلّ ما كان وجوبه متعلّقاً به من أجل واجب آخر ومترشّحاً من وجوبه، فهو واجب غيريّ وإن كان حسناً في نفسه.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ›فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتّب عليه وإن كان لازماً، إلّا أن ذا الأثر لّما كان معنوناً بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل ويذمّ تاركه، صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيريّ؛ لتمحّض وجوبه في أنّه لكونه مقدّمة لواجب نفسيّ.

وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه، إلّا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيريّ، ولعلّه مراد مَن فسَّرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه بأنّ جلّ الواجبات ـ لولا الكلّ ـ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإنّ المطلوب النفسيّ قلّما يوجد في الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها‹[1].

مناقشة المحقّق النائيني لصاحب الكفاية

المناقشة الأولى: إنّ نسبة الفعل الواجب إلى الغرض المترتّب عليه ليست نسبة السبب التوليديّ إلى مسبّبه كي يكون مقدوراً بالواسطة، وإنّما نسبة المعدّ إلى المعدّ له؛ لأنّ الغرض لا يترتّب على الفعل مباشرة أو بتوسّط أمور

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٨.

اختياريّة، بل يتوسّط بينه وبين الفعل أمرٌ غير اختياريّ، فيمتنع تعلّق التكليف به، لكونه غير مقدور حتى بالواسطة، كما لو أمره بشرب الدواء لأجل رفع المرض، فإنّ رفع المرض لا يترتّب على شرب الدواء مباشرة بل تتوسّط بينه وبين الشرط أمور غير اختياريّة، كمصادفة الدواء محلّ المرض ونحوها. وكما لو أمره بالإتيان بالماء ليشرب، فإنّ شرب المولى يتوقّف على إرادته، ولا يترتّب على الإتيان بالماء فقط.

وبهذا يتّضح: أنّ الأغراض المترتّبة على الواجبات النفسيّة غير مقدورة، ونسبة الواجب إليها نسبة المعدّ إلى المعدّ له[١].

المناقشة الثانية: إنّ الأمر لا يمكن أن يتعلّق بالغايات القصوى المترتّبة على الواجبات الشرعيّة، لأنّ الغايات تقسّم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يترتّب على الفعل الخارجي المأمور به، سواء كان اختياريّاً أو غير اختياريّ، كما في الأفعال التوليديّة كالغسلات والمسحات بالنسبة إلى الطهارة، والزوجيّة المترتّبة على العقد ونحوها، وفي هذا القسم لا مانع من تعلّق التكليف بها؛ لأنّها مقدورة بواسطة القدرة على سببها.

الثاني: الغايات والأغراض المترتّبة على الفعل الخارجي المأمور به بتوسّط أمر اختياريّ من المكلّف؛ وذلك كالصعود على السطح، وطبخ اللحم وما شاكلهما، فإنّ كلّ ذلك في الخارج يتوقّف على عدّة مقدّمات اختياريّة، وفي هذا القسم أيضاً لا مانع من تعلّق التكليف بنفس الغاية والغرض، على أساس أنّ المقدور بالواسطة مقدور.

الثالث: الغايات والأغراض المترتّبة على الفعل الخارجي المأمور به بتوسّط أمر خارج عن الاختيار، فتكون نسبة الفعل إليه نسبة المعدّ إلى المعدّ

---

(١) انظر أجود التقريرات: ج١ ص١٦٧ الطبعة الأولى.

له، لا نسبة السبب إلى المسبّب، والعلّة إلى المعلول؛ وذلك كحصول الثمر من الزرع، فإنّه يتوقّف زائداً على زرع الحبّ في الأرض وجعلها صالحة له وسقيها، على مقدّمات أُخرى خارجة عن اختيار الإنسان. فالمقدّمات الاختياريّة مقدّمات إعداديّة فحسب، ومثل ذلك شرب الدواء للمريض، فإنّ تحسّن حاله يتوقّف على مقدّمة أُخرى خارجة عن اختياره. وهذا القسم ممّا لا يمكن تعلّق التكليف به؛ لأنّه تكليف بغير المقدور.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الثالث، فإنّ نسبة الأفعال الواجبة إلى ما يترتّب عليها من المصالح والملاكات اللزوميّة نسبة المعدّ إلى المعدّ له، حيث إنّ بينهما مقدّمات خارجة عن اختيار المكلّف، وعليه فلا يمكن تعلّق التكليف بتلك المصالح والملاكات؛ لأنّها خارجة عن اختيار المكلّف، وعلى هذا يكون تعريف الشيخ للواجب الغيريّ ـ وهو ما وجب للتوصّل إلى واجب آخر ـ صحيحاً[(١)].

جواب السيّد الخوئي على المحقّق النائيني

أجاب السيّد الخوئي على مناقشة المحقّق النائيني لصاحب الكفاية بأنّ ما أفاده إنّما يتمّ بالإضافة إلى الغرض الأقصى من التكليف؛ لوضوح: أنّ الأفعال الواجبة بالنسبة إليها من قبيل العلل المعدّة، لفرض كونها خارجةً عن اختيار المكلّف وقدرته، كما في النهي عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى من الصلاة كما تقدّم، لكنّه لا يتمّ بالإضافة إلى الغرض القريب، وهو حيثيّة الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى، حيث إنّه لا يتخلّف عنها، فيكون ترتّبه عليها من ترتّب المعلول على العلّة التامّة والمسبّب على السبب. وبما أنّ السبب مقدور للمكلّف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبّب، فيكون نظير

---

(١) المصدر السابق.

الأمر بزرع الحبّ في الأرض، فإنّ الغرض الأقصى منه (وهو حصول الثمرة) وإن كان خارجاً عن الاختيار، إلّا أنّ الغرض القريب (وهو إعداد الأرض للثمرة) مقدور بالقدرة على سببه. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: بما أنّ هذا الغرض المترتّب على تلك الأفعال ترتّب المسبّب على السبب لزوميٌّ على الفرض، فبطبيعة الحال يتعيّن تعلّق التكليف به؛ لكونه مقدوراً من جهة القدرة على سببه.

وعلى ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيّة في تعريف الواجب الغيريّ على حاله[١].

مناقشة الشهيد الصدر للسيّد الخوئي

أورد الشهيد الصدر على ما ذكره السيّد الخوئي بأنّ: «التهيّؤ والإعداد الموصل إلى الغرض الأقصى أيضاً ليس تحت القدرة، والإعداد والتهيّؤ الأعمّ حاله حال الفعل من حيث إنّه ليس المطلوب الحقيقيّ ولا النفسيّ ولا الغيريّ، بناء على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب والشوق الغيريّين بالمقدّمة الموصلة، وإنّما هو المطلوب بالمسامحة، فأيّ فرق في إعمال المسامحة بين أن يطلب الإعداد أو ذات الفعل»[٢].

رأي السيّد الخوئي في تعريف الواجب الغيريّ

ذكر السيّد الخوئي أنّ الصحيح في المقام أن يقال: «أمّا بناء على نظريّة صاحب المعالم + من أنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب، فيكون جميع الأفعال واجباً بالوجوب النفسيّ، فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبه لأجل

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٨٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٢.

ذلك الواجب؛ لفرض أنّ الأمر بالغاية عين الأمر بتلك الأفعال. إلّا أنّ هذه النظريّة خاطئة جدّاً ولا واقع موضوعيَّ لها أصلاً.

وأمّا بناء على نظريّة المشهور ـ كما هو الحقّ ـ وهي: أنّ حال السبب حال بقيّة المقدّمات فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فلأنّ المصالح والغايات المترتّبة على الواجبات ليست قابلة لتعلّق التكليف بها، فإنّ تعلّق التكليف بشيء يرتكز على أمرين: الأوّل: أن يكون مقدوراً للمكلّف، الثاني: أن يكون أمراً عرفيّاً وقابلاً لأن يقع في حيّز التكليف بحسب أنظار العرف، وتلك المصالح والأغراض وإن كانت مقدورة له؛ للقدرة على أسبابها، إلّا أنّها ليست ممّا يفهمه العرف العامّ؛ لأنّها من الأمور المجهولة عندهم وخارجة عن أذهان عامّة الناس، فلا يحسن توجيه التكليف إليها؛ ضرورة أنّ العرف لا يرى حسناً في توجّه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو بإعداد النفس للانتهاء عن كلّ أمر فاحش.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّه لا مناص من الالتزام بتعلّق الوجوب النفسيّ بنفس الأفعال دون الغايات المترتّبة عليها، فإذن يصدق عليها أنّها واجبة لا لأجل واجب آخر، وعليه فلا إشكال›[١].

رأي الشهيد الصدر في تعريف الواجب الغيريّ

تقدّم بيانه في الشرح ـ ونذكره هنا لأجل جواب السيّد الشهيد على سؤال يرتبط بهذا التقريب ـ وحاصل رأيه + : أنّ الواجب النفسيّ: ما يعاقَب على تركه بما هو هو، والواجب الغيريّ: ما لا يعاقَب على تركه بما هو هو، بل بما هو يؤدّي إلى ترك شيء آخر. وعلى هذا فإذا جعل المولى نفس المصلحة في عهدة المكلّف ابتداءً واشتغلت ذمّته بها، كانت هي الواجب النفسيّ، والفعل بما أنّه محصّل لها فيكون وجوبه غيريّاً؛ لأنّ اشتغال الذمّة واستحقاق العقوبة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٨٦.

يكونان بلحاظها، وأمّا إذا جعل المولى نفس العمل كالصلاة والصيام ونحوهما في العهدة واشتغلت الذمّة به، كان الفعل واجباً نفسيّاً، لأنّ استحقاق العقوبة إنّما هو بلحاظه لا بلحاظ المصالح المترتّبة عليه(١).

ثمّ أجاب على التساؤل المطروح، وهو: لماذا يعدل المولى في تسجيل مطلبه على عهدة المكلّف عن إدخال نفس تلك المصالح إلى إدخال أسبابها أو مقدّماتها كالصلاة والصوم في العهدة، مع أنّ مقتضى القاعدة لزوم التطابق بين ما يسجّله المولى في العهدة وبين غرضه؟ وقال: إنّ الجواب على هذا السؤال يمكن أن يكون بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق النائيني + من: أنّ تلك المصالح ربّما تتوقّف على مقدّمات وأمور أخرى خارجة عن قدرة المكلّفين واختيارهم، وما هو داخل تحت اختيارهم هو الفعل، فيأمر به فحسب(٢).

الوجه الثاني: غموض المصلحة المطلوبة للمولى لدى المكلّف وعدم إمكان تشخيصها إلّا من قبل المولى نفسه من خلال ما يأمر به من الأفعال والعناوين التي قد تكون مشيرة إليها، فلا محيص عن الأمر بها.

الوجه الثالث: التباس الطرق الموصلة إلى تلك المصلحة المطلوبة بحيث لا يثق المولى بأنّه لو أمر بالمصلحة ابتداء لسلك المكلّف طريقاً صحيحاً موصلاً إليها، كما إذا كان الغرض مثلاً حفظ النظام الاجتماعي الذي تختلف فيه الأذواق والأنظار لو ترك ذلك إلى المكلّفين أنفسهم، فالمولى يشخّص الطريق الذي يراه موصلاً إليه ـ ولو نوعاً وغالباً ـ فيأمر به تعييناً؛ حفاظاً على غرضه

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢١.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص١٦٧.

في دائرة أوسع، وتجنّباً عن وقوع المكلّفين في الخطأ إذا ترك الأمر إليهم›[١].

الوجه الرابع: ربّما يكون إدخال الفعل في العهدة بنفسه ممّا يتوقّف عليه حصول المصلحة النهائيّة، وهذا إنّما يكون في الأغراض المتعلّقة بنفس عنوان الإطاعة والامتثال والتقرّب إلى المولى، فلابدّ من الأمر بالفعل ليتمكّن المكلّف من تحصيل الغرض›[٢].

الوجه الخامس: ‹قد لا يهتمّ المولى إلّا بسدّ باب عدم غرضه النهائيّ من سائر الجهات، وإنّما يهتمّ بسدّه من ناحية الفعل فيأمر به فقط جاعلاً حصول سائر المقدّمات على عهدة الصدفة والاتّفاق، وإنّما لم يقيّد الأمر بفرض تحقّق تلك المقدّمات لإحراز حصولها دائماً أو غالباً.

ثمّ إنّ المراد من تسجيل الفعل في العهدة ليس هو الجعل والاعتبار الذي قلنا مراراً أنّه مجرّد صياغة وأسلوب وليس له دخل في حقيقة الحكم ثبوتاً، بل المراد به: تعيين المولى نفسه لمصبّ ما يريده من العبد ويلزمه به، فإنّ حكم العقل بوجوب الامتثال موضوعه ما عيّنه المولى وألزم به وأبرزه، سواء كان مصبّ غرضه أيضاً أو كان مقدّمة له، والجعل والاعتبار ليس إلّا صياغة عرفيّة تكشف عن ذلك›[٣].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(١٨٥)

خصائص الوجوب الغيريّ

١. الوجوب الغيريّ لا يكون صالحاً لتحريك المكلّف إلى متعلّقه

٢. الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً بخصوصه

٣. عدم ترتّب العقاب على مخالفة الواجب الغيريّ

٤. الوجوب الغيريّ توصّلي وليس عباديّاً

- بحث تفصيلي: الموقف من الشكّ بين الواجب الغيريّ والنفسيّ

١. مقتضى الأصل اللفظي

٢. مقتضى الأصل العملي

خصائص الوجوب الغيريّ

ولا شكَّ لدى الجميع في أنّ الوجوبَ الغيريَّ للمقدّمة ـ إذا كانَ ثابتاً ـ فهو لا يتمتّعُ بجملةٍ من خصائصِ الوجوبِ النفسيّ، ويمكنُ تلخيصُ أحوالِ الوجوبِ الغيريِّ فيما يلي:

أوّلاً: إنّه ليس صالحاً للتحريكِ المولويّ بصورةٍ مستقلّةٍ ومنفصلةٍ عن الوجوبِ النفسيّ، بمعنى: أنّ من لا يكون بصددِ التحرّكِ عن الوجوبِ النفسيّ للحجّ، لا يمكنُ أن يتحرّكَ بروحيّةِ الطاعةِ والإخلاصِ للمولى عن الوجوبِ الغيريّ لطيّ المسافة، لأنّ إرادةَ العبدِ المنقادِ التكوينيّةِ يجبُ أن تتطابقَ معَ إرادةِ المولى التشريعيّة، ولمّا كانت إرادةُ المولى للمقدّمةِ في إطارِ مطلوبيّةِ ذيها، ومن أجلِ التوصّلِ إليه، فلابدّ أن تكونَ إرادةُ العبدِ المنقادِ لها في إطارِ امتثالِ ذيها.

وثانياً: إنّ امتثالَ الوجوبِ الغيريِّ لا يستتبعُ ثواباً بما هو امتثالٌ له؛ وذلكَ لأنّ المكلّفَ إن أتى بالمقدّمةِ بداعي امتثالِ الواجبِ النفسيّ، كانَ عملُه بدايةً في امتثالِ الوجوبِ النفسيّ، ويستحقُّ الثوابَ عندئذٍ من قِبلِ هذا الوجوب. وإن أتى بالمقدّمةِ وهو منصرفٌ عن امتثالِ الواجبِ النفسيّ، فلن يكونَ بإمكانِه أن يقصدَ بذلكَ امتثالَ الوجوبِ الغيريّ؛ لما تقدّمَ من عدمِ صلاحيّةِ الوجوبِ الغيريّ للتحريكِ المولويّ.

وثالثاً: إنّ مخالفةَ الوجوبِ الغيريّ بتركِ المقدّمةِ ليست موضوعاً مستقلّاً لاستحقاقِ العقاب، إضافةً إلى ما يستحقُّ من عقابٍ على مخالفةِ الوجوبِ النفسيّ؛ وذلكَ لأنّ استحقاقَ العقابِ على مخالفةِ الواجبِ إنّما هو بلحاظِ ما

يعبّرُ عنه الواجبُ من مبادئَ وملاكاتٍ تفوتُ بذلك. ومن الواضح: أنّ الواجبَ الغيريَّ ليس له مبادئُ وملاكاتٌ سوى ما للواجبِ النفسيّ من ملاك، فلا معنى لتعدّدِ استحقاقِ العقاب.

ورابعاً: إنّ الوجوبَ الغيريَّ ملاكُه المقدّميّة، وهذا يفرضُ تعلّقَه بواقعِ المقدّمةِ دونَ أن يؤخذَ فيه أيُّ شيءٍ إضافيٍّ لا دخلَ له في حصولِ ذي المقدّمة.

ومن هنا كانَ قصدُ التوصّلِ بالمقدّمةِ إلى امتثالِ أمرِ المولى والتقرّبِ بها نحوه تعالى خارجاً عن دائرةِ الوجوبِ الغيريّ؛ لعدمِ دخلِ ذلك في حصولِ الواجبِ النفسيّ.

فطيُّ المسافةِ إلى الميقاتِ كيفما وقعَ وبأيِّ داعٍ اتّفقَ، يحقّقُ الواجبَ الغيريَّ، ولا يتوقّفُ الحجُّ على وقوعِ هذا الطيّ بقصدٍ قُربيّ، وهذا معنى ما يقالُ من أنّ الوجوباتِ الغيريّةَ توصّليّة.

الشرح

يمتاز الوجوب الغيريّ عن الوجوب النفسيّ بأربع خصائص، وهي:

١. الوجوب الغيريّ لا يكون صالحاً لتحريك المكلّف إلى متعلّقه

من الواضح: أنّ من خصائص الوجوب النفسيّ هو أن يكون محرّكاً إلى إيجاد متعلّقه بصورة مستقلّة عن أيّ وجوب آخر، فالوجوب الفعلي للصلاة ـ مثلاً ـ يحرّك المكلّف إلى إيجاد الصلاة خارجاً.

أمّا الوجوب الغيريّ فلا يكون صالحاً لتحريك المكلّف إلى متعلّقه بصورة مستقلّة ومنفصلة عن الوجوب النفسيّ، بمعنى أنّ المكلّف لا يستطيع السفر إلى الميقات إذا كان لا يريد الحجّ، فلا يتحرّك إلى طيّ المسافة لأجل الوجوب الغيريّ فقط، ومن دون قصد الحجّ، أي أنّ المكلّف الذي لا يكون بصدد التحرّك لامتثال الوجوب النفسيّ للحجّ، لا يمكنه أن يتحرّك بروحيّة الطاعة والإخلاص للمولى عن الوجوب الغيريّ لطيّ المسافة؛ لأنّه ليس بصدد الإتيان بالحجّ.

ويمكن تقريب ذلك بالشكل التالي: بما أنّ الإرادة التشريعيّة للمولى إلى الحجّ ـ مثلاً ـ يحقّقها المكلّف تكويناً في الخارج لكي يمتثل الواجب، وحيث إنّ إرادة المولى التشريعيّة تعلّقت بالمقدّمة وهي السفر إلى الحجّ؛ لتبعيّة الواجب الغيريّ للواجب النفسيّ كما تقدّم، فلابدّ أن تكون الإرادة التكوينيّة للمكلّف متطابقة مع الإرادة التشريعيّة للمولى؛ في حالة كون المكلّف منقاداً ومطيعاً.

إذا تبيّن هذا يتّضح: أنّ المكلّف لا يمكنه الإتيان بالمقدّمة تكويناً كالسفر إلى الحجّ، إلّا إذا أراد التوصّل بها إلى الواجب النفسيّ وهو الوقوف في الميقات، فإنّه حينئذٍ يكون منقاداً ومطيعاً، ولذلك يكون المحرّك نحو المقدّمة هو نفس الوجوب النفسيّ.

ومن هنا يتبيّن: أنّ الذي يأتي بالمقدّمة وهي السفر إلى الحجّ ـ مثلاً ـ من دون التوصّل إلى الواجب النفسيّ وهو الوقوف في الميقات، لا يصدق على هذا السفر بالوجوب الغيريّ؛ لأنّه مسافر لأجل دواعٍ أخرى كاللهو واللعب أو شيء آخر، وليس للوقوف في الميقات.

٢. الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً بخصوصه

إنّ من خصائص الوجوب النفسيّ أنّه يستتبع ثواباً فيما إذا قام المكلّف بامتثاله؛ لأنّ المكلّف حينئذٍ يكون مطيعاً للمولى ومنقاداً له، وعليه يحكم العقل باستحقاق الثواب؛ لأجل تعظيم المولى واحترامه، كما هو واضح.

لكنّ السؤال في الوجوب الغيريّ. فلو أتى المكلّف بالمقدّمة بالسفر إلى الحجّ، فهل يستحقّ الثواب على ذلك؟

والجواب: إنّ امتثال الوجوب الغيريّ على نحوين:

النحو الأوّل: أن يمتثل الواجب الغيريّ كالسفر إلى الحجّ بقصد الإتيان بالحجّ.

النحو الثاني: أن يأتي بالواجب الغيريّ كالسفر لا بقصد الإتيان بالحجّ.

فعلى النحو الأوّل، وإن كان المكلّف يستحقّ الثواب، لكن هذا الثواب ليس لأجل الوجوب الغيريّ وهو السفر إلى الحجّ، وإنّما هو ثواب لأنّ سفره هذا بداية في الشروع في الواجب النفسيّ وهو الوقوف في الميقات.

بعبارة أخرى: إنّ المكلّف لو شرع في امتثال الواجب النفسيّ بالسفر، حينئذٍ يستحقّ الثواب على المقدّمة وهي السفر لا بعنوان كونها مقدّمة، بل بما هي شروع في امتثال الواجب النفسيّ، وهذا الاستحقاق للثواب إنّما يأتي من قبل الوجوب المتعلّق بالواجب النفسيّ، لا الوجوب الغيريّ المتعلّق بالمقدّمة[١].

---

(١) سيأتي في نهاية البحث توجيه بعض الروايات التي تدلّ على ترتّب الثواب على بعض

أمّا على النحو الثاني ـ وهو أن يأتي بالمقدّمة كالسفر إلى الحجّ مثلاً لكنّه لا بقصد الحجّ ـ أي كان ناوياً من أوّل الأمر، أن لا يأتي بالواجب النفسيّ وهو الحجّ، بعد أن يسافر إلى مكّة، فمن الواضح: أنّه في هذه الحالة لا يكون مستحقّاً للثواب لا لأجل الواجب النفسيّ ولأجل الواجب الغيريّ.

أمّا عدم استحقاقه للثواب لأجل الواجب النفسيّ، فلأنّ المكلّف لم يأتِ بالواجب النفسيّ وهو الحجّ بحسب الفرض، وعليه فلا يكون مستحقّاً للثواب لأجل الواجب النفسيّ.

أمّا عدم استحقاقه للثواب لأجل الواجب الغيريّ؛ فلأنّ عنوان المقدّميّة الذي هو ملاك الوجوب الغيريّ لم يتحقّق فلا يستحقّ الثواب على الإتيان بالمقدّمة؛ لأنّها لا تتّصف بعنوان المقدّميّة؛ لأنّ المكلّف لّما جاء بالسفر، لم يأتِ بالحجّ عن علم وعمد واختيار، فالمكلّف في هذه الحالة لا يمكنه أن يقصد امتثال الأمر الغيريّ المتعلّق بالسفر؛ وذلك لما تقدّم في الخصوصيّة الأولى من أنّ المكلّف لا يمكنه قصد امتثال الأمر الغيريّ المتعلّق بالسفر مع قطع النظر عن قصد امتثال الواجب النفسيّ وهو الحجّ، وعليه فلا يكون سفره هذا مقدّمةً للواجب النفسيّ وهو الحجّ، فلا يكون مستحقّاً للثواب.

٣. عدم ترتّب العقاب على مخالفة الواجب الغيريّ

إذا ترك المكلّف الوجوب الغيريّ، كما لو ترك السفر إلى الحجّ، فلا إشكال في عدم ترتّب العقاب على ترك السفر إلى الحجّ؛ لأنّ العقل لا يحكم باستحقاق المكلّف للعقاب على تركه لمقدّمة الواجب النفسيّ كالسفر إلى الحجّ زائداً على العقاب الذي يستحقّه بترك نفس الواجب النفسيّ وهو الحجّ، وذلك لأنّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب مخالفة الواجب الذي له

المقدّمات، كما روي أنّ في خطوة في زيارة الإمام الحسين × كذا من الثواب.

مبادئ وملاكات، فيستحقّ العقاب على تفويته لتلك الملاكات والمبادئ، أمّا الواجب الغيريّ فليس له ملاكات ومبادئ مستقلّة عن الواجب النفسيّ كما تقدّم سابقاً، وعلى هذا فإذا ترك المكلّف الواجب الغيريّ فلا يكون مفوّتاً لملاك زائد على الملاك الموجود في الواجب النفسيّ، فإذا ترك المكلّف السفر إلى الحجّ فلا يكون مفوّتاً لملاك، لأنّ السفر لا ملاك له، نعم بترك السفر يلزم تفويت ملاك الحجّ، ولذا يستحقّ المكلّف العقاب لأجل تفويت ملاك الحجّ.

وممّا يشهد لذلك ما يحكم به الوجدان والعرف بعدم تعدّد العقوبات فيما لو ترك المكلّف المقدّمات المتعدّدة للواجب النفسيّ، وإنّما يحكم الوجدان والعرف باستحقاقه عقوبة واحدة لترك الواجب النفسيّ، وهذا يكشف عن أنّ الواجب الغيريّ لم يكن موضوعاً مستقلّاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على تركه.

٤. الوجوب الغيريّ توصّلي وليس عباديّاً

الوجوب الغيريّ إنّما كان واجباً لكونه مقدّمة للواجب النفسيّ؛ فلو لم يكن مقدّمة للواجب النفسيّ لم يكن هناك غرض للمولى في جعل الوجوب الشرعيّ عليه، فالسفر إلى الحجّ لو لم يكن مقدّمة للحجّ لم يكن واجباً بالوجوب الغيريّ، وهذا يعني أنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو المقدّميّة فقط، فكلّ ما يصدق عليه مقدّمة للواجب النفسيّ يصدق عليه أنّه واجبٌ غيريّ لذلك الواجب النفسيّ، وعلى هذا الأساس يكون الواجب الغيريّ توصّليّاً لا عباديّاً، فلا يشترط حين الإتيان بالمقدّمة أن يقصد التوصّل بها إلى أمر المولى ولا يشترط أن يقصد القربة أيضاً. والوجه في ذلك هو تحقّق عنوان المقدّمة أو واقع المقدّمة سواء قصد القربة أم لا.

فالسفر إلى الميقات كيفما وقع وبأيّ داعٍ اتّفق، يحقّق الواجب الغيريّ، ولو

كان قصد السفر للرياء أو غير ذلك، فالمهمّ هو وقوع المقدّمة سواء قصد حين الإتيان بها القربة أم لا، وسواء قصد التوصّل بها إلى الواجب أم لا.

فالمهمّ والمطلوب هو حصول المقدّمة من المكلّف، من قبيل تطهير الثوب النجس بالماء، فإنّه إذا وقع بالماء يطهر من دون الحاجة إلى قصد القربة، فلو ذهبت الريح بالثوب ووقع في الماء طهر.

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ الواجبات الغيريّة توصّليّة وليست عباديّة، ولا تحتاج إلى قصد القربة؛ لأنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو عنوان الوصول.

نعم، يمكن للمكلّف أن يقصد القربة عند الإتيان بالمقدّمة، وهذا لا إشكال فيه للحصول على الثواب الإضافي؛ لما ذكر في محلّه من أنّ كلّ عملٍ توصّليّ يمكن للمكلّف أن يجعله قربيّاً؛ بأن ينوي به قصد القربة إلى الله سبحانه وتعالى. فحينما يأكل الطعام ـ مثلاً ـ ينوي أنّه يأكل الطعام لكي يتقوّى على العبادة، وهكذا الاعمال التوصّليّة.

تعليق على النصّ

• قوله + : ›**لا شكّ لدى الجميع في أنّ الوجوب الغيريّ للمقدّمة إذا كان ثابتاً**‹ أي إذا كان ثابتاً بدليل شرعيّ، وهو ما سيأتي البحث فيه لاحقاً.

• قوله + : ›**لأنّ إرادة العبد المنقاد التكوينيّة يجب أن تتطابق مع إرادة المولى**‹ لأنّ العبد المطيع لمولاه، يلزم أن تتطابق إرادته التكوينيّة مع ما يشرّعه ويريده المولى، أي مع الإرادة التشريعيّة للمولى.

والمراد بالإرادة التكوينيّة: أنّ الشخص المريد يريد فعل نفسه، أمّا إذا كان يأمر الغير بفعل معيّن، فهي إرادة تشريعيّة، فإذا طلب المولى من العبد ماءً، فهذه إرادة تشريعيّة للمولى، وإتيان العبد بالماء إرادة تكوينيّة.

• قوله + : ›**ولمّا كانت إرادة المولى التشريعيّة للمقدّمة في إطار مطلوبيّة**

ذيها< يعني في إطار مطلوبيّة ذي المقدّمة ومن أجل التوصّل إلى ذي المقدّمة.

• قوله + : >**إنّ امتثال الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً بما هو امتثال**< أي: بما هو امتثال للوجوب الغيريّ.

• قوله: >**كان عمله بداية امتثال الوجوب النفسيّ، ويستحقّ الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب**< أي: الوجوب النفسيّ، لا من قبل الوجوب الغيريّ.

• قوله + : >**وإن أتى بالمقدّمة وهو منصرف عن امتثال الوجوب الغيريّ**< أي: جاء بالمقدّمة غير قاصد لامتثال الوجوب النفسيّ، كما لو سافر لا بقصد امتثال الحجّ.

خلاصة ما تقدّم

• يختصّ الوجوب الغيريّ عن الوجوب النفسيّ بعدّة خصوصيات:

• **الأولى**: الوجوب الغيريّ لا يكون صالحاً لتحريك المكلّف إلى متعلّقه بصورة مستقلّة ومنفصلة عن الوجوب النفسيّ.

• **الثانية**: الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً بصورة مستقلّة ومنفصلة عن الوجوب النفسيّ.

• **الثالثة**: عدم ترتّب العقاب على مخالفة الواجب الغيريّ.

• **الرابعة**: الوجوب الغيريّ توصّلي وليس عباديّاً.

بحث تفصيلي

(الموقف من الشكّ بين الواجب الغيريّ والنفسيّ)

يقع البحث في حالة الشكّ في كون واجب معيّن واجباً نفسيّاً أم غيريّاً. وهو تارةً في الأصل اللفظي وأخرى في الأصل العملي.

(١) مقتضى الأصل اللفظي

مثاله: لو تردّد أمر الوضوء بين أن يكون واجباً نفسيّاً فيجب الإتيان به سواء كانت الصلاة واجبةً وجوباً فعليّاً أم لا، أو يكون واجباً غيريّاً، فيكون واجباً في حال كون الصلاة واجبةً وكون وجوبها فعليّاً، فهل يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات النفسيّة؟ وهل هو من إطلاق المادّة أو الهيئة؟

ذكر السيّد الشهيد أنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ الأصل اللفظي يقتضي «أن يكون الواجب نفسيّاً؛ وذلك تمسّكاً بالإطلاق في مدلول الهيئة أو المادّة، أو بأصالة التطابق بين عالمي الإثبات والثبوت؛ على تفصيلٍ تقدّم مبسوطاً في بحث دلالة الأمر على النفسيّة»[١].

وقد ذكر السيّد الخوئي طريقين للتمسّك بالإطلاق لإثبات ما يشكّ في كونه واجباً نفسيّاً:

الطريق الأوّل: أن يكون الوجوب مستفاداً من الجملة الاسميّة كقولنا الوضوء فريضة وغسل الجنابة واجب وهكذا، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسّك بإطلاق الجملة لإثبات كون الوجوب نفسيّاً، لأنّه لو كان غيريّاً لكان على المولى نصب قرينة على ذلك، وحيث إنّه لم ينصب قرينة مع كونه في مقام

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٥.

البيان فالإطلاق يقتضي أنّه نفسيّ[(١)].

الطريق الثاني: التمسّك بإطلاق دليل الواجب كالصلاة ونحوها، فإنّه إذا شكّ في تقييده بالوضوء فمقتضى إطلاق الدليل عدمه، ولازم ذلك أنّ الوضوء واجب نفسيّ لا غيريّ، فالنتيجة أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق في المسألة عند الشكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ إذا كان هناك إطلاق[(٢)].

(٢) مقتضى الأصل العملي

في حالة عدم وجود أصل لفظيّ، نرجع إلى الأصل العملي، وفي المقام توجد صور أربعة:

الصورة الأولى

إذا علم المكلّف بتكليف إجمالاً، وتردّد بين كونه واجباً نفسيّاً أم غيريّاً، كما إذا علم المكلّف بأنّ الوضوء واجب في الشريعة المقدّسة، ولكنّه لا يعلم أنّ وجوبه نفسيّ أو غيريّ مشروط بوجوب واجب آخر، فإن كان غيريّاً لم يكن فعليّاً؛ لعدم فعليّة وجوب واجبه النفسيّ، كالصلاة مثلاً، وإن كان نفسيّاً فهو فعليّ. ومثل ذلك ما إذا علمت الحائض بوجوب الغسل عليها ولكنّها لا تعلم أنّ وجوبه نفسيّ أو غيريّ، فإن كان غيريّاً لم يكن فعليّاً لعدم فعليّة وجوب الصلاة عليها، وإن كان نفسيّاً فهو فعليّ، ففي مثل ذلك حيث إنّ مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أصل ثبوت الوجوب النفسيّ فالمرجع فيه أصالة البراءة شرعاً وعقلاً[(٣)].

الصورة الثانية

إذا علم المكلّف بوجوب شيء فعلاً وتردّد بين أن يكون نفسيّاً أو غيريّاً،

---

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٨٨.

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص٣٨٩.

وهو يعلم أنّه لو كان غيريّاً ومقدّمة لواجب آخر فوجوب ذلك الواجب فعليّ يتوقّف حصوله على تحقّق ذلك الشيء في الخارج، من قبيل إذا علم بأنّه نذر أحد فعلين ولكنّه لا يعلم أنّه نذر زيارة الحسين × ـ مثلاً ـ مع الوضوء أو نذر الوضوء فحسب، وفي هذه الحالة يعلم تفصيلاً بوجوب الوضوء الجامع بين النفسيّ والغيريّ، لأنّ النذر إن كان متعلّقاً بالوضوء في الواقع فإنّه واجب نفسيّ، وإن كان متعلّقاً بالزيارة فهو واجب غيريّ، فوجوبه معلوم على كلّ تقدير، وأمّا وجوب الزيارة فهو مشكوك فيه.

ففي مثل ذلك، ذهب السيّد الخوئي إلى إمكان الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الزيارة، وقد ذكر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ العلم الإجمالي في المقام وإن لم ينحلّ حقيقة، إلّا أنّه منحلّ حكماً كما هو الحال في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ولكن ملاك الانحلال الحكمي في هذه المسألة غير ملاك الانحلال الحكمي هناك.

بيان ذلك: في مسألة الأقلّ والأكثر العلم الإجمالي قد تعلّق بالماهيّة المردّدة بين لا بشرط وبشرط لا. وهذا العلم الإجمالي غير قابل للانحلال حقيقة من هذه الناحية، حيث إنّ تعلّقه بالماهيّة المذكورة مقوّم له، فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله، ولكن حيث إنّ الأصل لا يجري في أحد طرفي هذا العلم الإجمالي وهو الإطلاق، فلا مانع من جريانه في طرفه الآخر وهو التقييد، ومعه لا أثر له، وهذا هو معنى انحلاله هناك حكماً، ومردّ هذا الانحلال هنا إلى التفكيك بين أجزاء الواجب الواحد في التنجيز بعدم إمكان التفكيك بينها في مرحلتي الثبوت والسقوط.

وأمّا في هذه المسألة فحيث إنّ المكلّف يعلم بوجوب الوضوء تفصيلاً وإن لم يعلم أنّه لنفسه أو لغيره، فلا يمكن له الرجوع إلى البراءة عنه لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كلّ تقدير، وأمّا وجوب الزيارة فبما أنّه لا

يعلم به فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه عقلاً وشرعاً لعدم قيام بيان على وجوبها، ومعه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان، والمفروض: أنّه لا معارض لها في المسألة، لأنّ أصالة البراءة عن وجوب الوضوء لا تجري في نفسها لكي تصلح أن تكون معارضة لها.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ العلم الإجمالي في المقام بوجوب نفسيّ مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الزيارة في المثال وإن لم ينحلّ حقيقةً إلّا أنّه ينحلّ حكماً من ناحية عدم جريان الأصل المؤمّن في أحد طرفيه، فإذن لا مانع من جريانه في الطرف الآخر(١).

وقد ذهب المصنّف إلى البراءة أيضاً، بتقريب أنّ المكلّف «يعلم باشتغال الذمّة بالوضوء على كلّ حال، فيكون حاله حال الانحلال في سائر موارد الدوران بين التعيين والتخيير، والنتيجة جواز ترك الزيارة دون الوضوء»(٢).

الصورة الثالثة

أن يعلم المكلّف بوجوب فعلين في الخارج ولكنّه شكّ في وجود أحدهما مقيّداً بوجود الآخر أو لا مع علمه بالتماثل بينهما في الإطلاق والتقييد، والاشتراط من سائر الجهات كوجوب الوضوء والصلاة مثلاً.

وفي هذه الصورة ذهب المحقّق النائيني إلى جريان البراءة؛ لأنّ وجوب الصلاة معلوم وكذا وجوب الوضوء، والشكّ إنّما هو في خصوص تقييد الصلاة بالوضوء، ومن الطبيعي أنّ مقتضى أصالة البراءة عدمه حيث قال: «الحقّ فيها [أي الصورة الثالثة] أنّه يلزم الإتيان بما علم وجوبه؛ فإنّه يعلم حينئذٍ باستحقاق العقاب على تركه إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة لواجب فعليّ،

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٢ ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٦.

فإنّ ترك ما يحتمل وجوبه النفسيّ المستند إلى ترك معلوم الوجوب ممّا يوجب العقاب، وأمّا تركه من غير ناحيته فالمكلّف لجهله في سعة منه وتشمله أدلّة البراءة»[1].

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

اختار السيّد الخوئي في المقام أصالة الاحتياط، وعلّق على مختار المحقّق النائيني القائل بأصالة البراءة، بأنّه غير تامّ «لأنّ أصالة البراءة عن التقييد المذكور معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسيّ، وذلك لأنّ القدر المعلوم لنا تفصيلاً إنّما هو أصل تعلّق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسيّ والغيريّ، وأمّا خصوصيّة كونه نفسيّاً أو غيريّاً فهي مشكوكة، وبما أنّ العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيّتين موجود فهو مانع عن جريان أصالة البراءة عن كلتيهما، فإذن لا محالة يكون المرجع هو قاعدة الاحتياط.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الوضوء غيريّ ـ أي: كونه قيداً للصلاة ـ وإن كان مشكوكاً فيه في نفسه ولا مانع من جريان الأصل فيه في ذاته إلّا أنّ وجوبه نفسيّ أيضاً كذلك، وعليه فلا مانع من جريان الأصل فيه أيضاً في ذاته، وبما أنّه لا يمكن جريان كلا الأصلين معاً؛ لاستلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، فبطبيعة الحال المرجع هو قاعدة الاحتياط، وهو الإتيان بالوضوء أوّلاً ثمّ الإتيان بالصلاة، ومردّ هذا ـ بحسب النتيجة ـ إلى أنّ وجوب الوضوء غيريّ لا نفسيّ»[2].

مختار السيّد الشهيد

ذهب السيّد الشهيد إلى ما اختاره المحقّق النائيني، وهو جريان البراءة في

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٧٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٩٢.

المقام، لأنّه يتشكّل ›علم إجماليّ بوجوب نفسيّ مردّد بين أمور غير محصورة. وقد حقّقنا في محلّه جريان البراءة في تمام أطرافها، وأنّ العلم الإجمالي فيها لا ينجّز حتى حرمة المخالفة القطعيّة، فتجري البراءة عن وجوب الوضوء النفسيّ ويجوز تركه‹[1].

الصورة الرابعة

إذا علم المكلّف بوجوب كلّ من الفعلين وشكّ في تقييد أحدهما بالآخر، مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق والاشتراط، كما إذا علم باشتراط الصلاة بالوقت وشكّ في اشتراط الوضوء به من ناحية الشكّ في أنّ وجوبه نفسيّ أو غيريّ، فعلى الأوّل لا يكون مشروطاً به وعلى الثاني يكون مشروطاً؛ لتبعيّة الوجوب الغيريّ للنفسيّ في الإطلاق والاشتراط.

وفي الفرض الثاني ـ أي يكون مشروطاً لتبعيّة الوجوب الغيريّ للنفسيّ في الإطلاق والاشتراط ـ يكون الشكّ من عدّة جهات، وقد ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ المرجع أصالة البراءة في جميع تلك الجهات[2].

وبيان ذلك:

الجهة الأُولى: الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء والمرجع فيه أصالة البراءة ونتيجة ذلك صحّة الصلاة بدون الوضوء.

الجهة الثانية: الشكّ في وجوب الوضوء قبل الوقت وهو مورد لأصالة البراءة أيضاً.

الجهة الثالثة: الشكّ في وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله، ومرجع هذا الشكّ إلى أنّ وجوب الوضوء بعد الوقت هل هو مطلق

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٦.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص١٧٠.

أو مشروط بها إذا لم يؤت به قبله، وحيث إنّ وجوبه مشكوك بالنسبة إلى من أتى به قبله فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، ونتيجة الكلّ: هي أنّ المكلّف مخيّر بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاة وبعدها.

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

السيّد الخوئي ذهب إلى عدم جريان البراءة في جميع الجهات **وأورد** على المحقّق النائيني بما نصّه: «إنّ وجوب الوضوء في مفروض المثال المردّد بين النفسيّ والغيريّ إذا كان نفسيّاً فلا يخلو من أن يكون مقيّداً بإيقاعه قبل الوقت، أو يكون مطلقاً. وأمّا وجوبه الغيريّ فهو مقيّد بما بعد الوقت على كلّ تقدير.

وعلى الأوّل فلا يمكن جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء؛ لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسيّ قبل الوقت؛ وذلك للعلم الإجمالي بأنّه إمّا واجب نفسيّ أو واجب غيريّ، وجريان البراءة عن كليهما مستلزم للمخالفة القطعيّة العمليّة.

وقد ذكرنا في محلّه: أنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي وسقوط الأصول عن أطرافه بين أن تكون أطرافه من الدفعيّات أو التدريجيّات، وعلى ذلك فلابدّ من الاحتياط والإتيان بالوضوء قبل الوقت، فإن بقي إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده ولا يجب عليه الإتيان به ثانياً، وإلّا وجب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط»[1].

وبهذا ينتهي السيّد الخوئي إلى نتيجة الاحتياط في الوجوب النفسيّ والغيريّ معا. نعم، استثنى صورة واحدة تجري فيها البراءة وهي: ما لو شكّ في وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيريّاً، ففي هذه الحالة يمكن رفع هذا الوجوب بأصالة البراءة؛ «وذلك لأنّ تقييد الوضوء بوقوعه

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٩٣.

بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيريّاً بما أنّه مجهول فلا مانع من إجراء البراءة عنه، وذلك لأنّ وجوبه إن كان نفسيّاً فهو غير مقيّد بذلك كما هو واضح، وإن كان غيريّاً فالمقدار المعلوم إنّما هو تقيّد الصلاة به. وأمّا تقيدها به بخصوصيّة أن يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءة»[1].

مختار السيّد الشهيد

السيّد الشهيد + ذهب إلى ما اختاره المحقّق النائيني وهو جريان البراءة في جميع الجهات، حيث قال: «والصحيح ما أفاده المحقّق النائيني + فيما إذا فرض وحدة الواقعة وعدم تكررها.

توضيح ذلك: إنّ أصالة البراءة عن التقيّد مع أصالة البراءة عن وجوب الوضوء النفسيّ لا يمكن للمكلّف الاستناد إليهما معاً، لأنّ البراءة عن التقيّد تجري للتأمين عن العقوبة في فرض فعل ذات الصلاة لا في فرض تركها، وإلّا كانت هذه العقوبة معلومة على كلّ حال، وفي فرض فعل الصلاة لا تكون البراءة عن وجوب الوضوء جارية، لأنّه في هذا الحال يعلم بأنّ في ترك الوضوء عقوبة واحدة على كلّ حال، إمّا من جهة وجوبه نفسيّاً أو من جهة وجوب التقيّد به، كما يعلم بأنّه ليس في تركه عقوبة أخرى زائدة، إذ لا يحتمل بحسب الفرض أنّ الوضوء واجب نفسيّ وغيريّ في آن واحد. وهو ملاك للانحلال الحكمي في أطراف الشبهة المحصورة التي لا يمكن فيها للمكلّف الاستناد إلى الأصول المؤمّنة جميعاً في عرض واحد، وعليه فتجري البراءة عن وجوب التقيّد بلا معارض، هذا إذا كانت الواقعة مرّة واحدة وأمّا إذا كانت متكرّرة فسوف يتشكّل علم إجماليّ تدريجيّ منجّز كما هو واضح»[2].

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٣٩٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٢٦.

وقد ذكر السيّد الشهيد + في ذيل هذا البحث: أنّ ضابط الانحلال في الصور المتقدّمة هو أنّه كلّما تشكّل علم إجماليّ بأحد تكليفين كانت مخالفة أحدهما مستلزمة لمخالفة الآخر دون العكس، لم تجرِ البراءة عن ذلك التكليف، لأنّ مخالفته تساوق المخالفة القطعيّة على كلّ حال، فتجري البراءة عن التكليف الآخر بلا معارض.

ثمّ ذكر + إنّ لهذا الضابط تطبيقات متعدّدة:

›**منها:** ما نحن فيه أي لو علم إجمالاً بوجوب شيء أو تقيّد واجب آخر محتمل الوجوب أو مقطوع الوجوب به فإنّه تجري البراءة عن التقيّد بلا معارض.

ومنها: إذا علم إجمالاً بوجوب أحد ضدّين لهما ثالث أو حرمة الآخر، كما إذا علم بوجوب استقبال القبلة أو حرمة استدبارها في الصلاة، فتجري البراءة عن وجوب الاستقبال بلا معارض لأنّ الاستدبار يستلزم عدم الاستقبال فهو مخالفة قطعيّة.

ومنها: العلم بوجوب أحد أمرين وجوديّين متغايرين أحدهما أخصّ مورداً من الآخر، فإنّ ترك الأعمّ يكون تركاً للأخصّ دون العكس فتجري البراءة عن ترك الأخصّ، كما إذا علمنا بوجوب استقبال الكعبة داخل الحجر أو وجوب استدبار حائط الحجر، فترك استدبار الحائط مخالفة قطعيّة على كلّ حال وتجري البراءة عن الاستقبال‹[1].

لكنّه استثنى حالة واحدة وهي دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، حيث أشار إلى وجود بيان آخر للانحلال حاصله: أنّ وجوب ذات الأقلّ ـ المطلق ـ معلوم وإن كان إطلاقه غير معلوم إلّا أنّ إطلاقه ليس ثقيلاً ومؤونة كي تجري عنه البراءة.

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٢٢٧.



(١٨٦)
مقدّمات غير الواجب

١ . تحقيق حال مقدّمات المستحبّ، وهل هي مستحبّة غيريّاً؟

٢ . تحقيق حال مقدّمات الحرام، وهل هي محرّمة مطلقاً؟

٣. تحقيق حال مقدّمات المكروه، وهل هي مكروهة غيريّاً مطلقاً؟

- بحث تفصيلي في مقدّمة الحرام والمستحبّ والمكروه

مقدّمات غير الواجب

كما تتّصفُ مقدّماتُ الواجبِ بالوجوبِ الغيريّ عندَ القائلينَ بالملازمة، كذلكَ تتّصفُ مقدّماتُ المستحبِّ بالاستحبابِ الغيريِّ لنفسِ السبب. وأمّا مقدّماتُ الحرامِ فهي على قسمين:

أحدُهما: ما لا ينفكُّ عنه الحرام، ويعتبرُ بمثابةِ العلّةِ التامّة، أو الجزءِ الأخيرِ من العلّةِ التامّةِ له، كإلقاءِ الورقةِ في النارِ، الذي يترتّبُ عليه الاحتراق.

والقسمُ الآخر: ما ينفكُّ عنه الحرام، وبالإمكانِ أن يوجدَ ومعَ هذا يتركُ الحرام.

فالقسمُ الأوّلُ من المقدّماتِ يتّصفُ بالحرمةِ الغيريّة، دونَ القسمِ الثاني، لأنّ المطلوبَ في المحرّماتِ تركُ الحرام، وهو يتوقّفُ على تركِ القسمِ الأوّلِ من المقدّمات، ولا يتوقّفُ على تركِ القسمِ الثاني.

ومقدّماتُ المكروهِ كمقدّماتِ الحرام.

الشرح

في هذا المقطع نتناول المباحث التالية:

المبحث الأوّل: تحقيق حال مقدّمات المستحبّ، وهل هي مستحبّة غيريّاً؟

الذين قالوا بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته شرعاً، يقولون أيضاً بالملازمة بين استحباب شيء واستحباب مقدّماته شرعاً أيضاً، وعلى هذا تكون مقدّمات المستحبّ مستحبّة بالاستحباب الغيريّ.

والدليل على ذلك: هو أنّ النكتة التي تدلّ على وجوب مقدّمة الواجب هي نفسها ثابتة في مقدّمة المستحبّ، فكما قام الدليل عند من يقول بالملازمة على أنّه كلّما وجب الشيء وجبت مقدّمته، فكذلك كلّما استحبّ شيءٌ من قبل المولى استحبّت مقدّمته، وسيأتي التحقيق في بيان حال هذه الملازمة في البحوث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: تحقيق حال مقدّمات الحرام وهل هي محرّمة مطلقاً؟

الصحيح: أنّ مقدّمة الحرام ليست حراماً مطلقاً، وإنّما فيها تفصيل؛ وذلك أنّ مقدّمات الحرام تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: المقدّمات التي لا ينفكّ عنها الحرام، أي تكون علّة تامّة لحصول الحرام، أو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحصول الحرام. فلو فرضنا أنّ الحرام إحراق الورقة في النار، فالجزء الأخير للإحراق هو إلقاء الورقة في النار.

ففي هذا القسم لا إشكال في اتّصاف هذه المقدّمات بالحرمة الغيريّة؛ بناء على الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّماته، وذلك لتوفّر ملاك الحرام

النفسيّ فيها، لأنّ المطلوب في الحرام هو ترك الفعل المحرّم، وترك الفعل المحرّم يتوقّف ـ بحسب الفرض ـ على ترك تلك المقدّمة التي تكون علته التامّة أو الجزء الأخير منها، بنحو لو لم يتركها لارتكب الفعل الحرام قطعاً [(١)].

وتسمّى المقدّمات في هذا القسم بالمقدّمات التوليديّة، أي التي تولّد الحرام بحيث تكون العلّة التامّة أو جزأها الأخير.

القسم الثاني: المقدّمات التي ينفكّ عنها الحرام، أي أنّ تلك المقدّمات لو حصلت فلا يلزم حصول الحرام منها بالضرورة. نعم، قد يترتّب عليها وقد لا يترتّب، إذ هي ليست من قبيل العلّة التامّة للحرام أو جزئها الأخير، وفي هذا القسم لا تتّصف المقدّمات بالحرام الغيريّ؛ لأنّ ترك الفعل الحرام لا يتوقّف على عدم هذه المقدّمات، بل يتوقّف عليها وعلى شيء آخر. فالإنسان لو أتى بجميع مقدّمات الحرام في هذا القسم، يمكنه مع ذلك أن يترك الحرام، إذن ترك الفعل الحرام لا يتوقّف على ترك هذه المقدّمات، ولذلك فهي لا تستتبع توليد الحرام بنفسها ولا تكون علّة له ولا يتوقّف عليها، فلا تتّصف بملاك المقدّميّة فلا تكون محرّمة.

المبحث الثالث: تحقيق حال مقدّمات المكروه، هل هي مكروهة غيريّاً مطلقاً؟

أمّا بالنسبة لمقدّمات المكروه فهي كمقدّمات الحرام، من أنّها تنقسم إلى قسمين. والقسم الأوّل الذي تكون المقدّمات علّة تامّة أو الجزء الأخير من العلّة لارتكاب المكروه تكون مكروهة، لأنّ المكروه لا ينفكّ عنها، لأنّها تولّد المكروه قطعاً.

أمّا القسم الثاني وهي التي لا يلزم من وجودها وجود المكروه، فلا تتّصف بالكراهة الغيريّة.

---

(١) هناك مناقشات وأقوال متعدّدة في المقام، نتعرّض لها في البحث التفصيلي في آخر البحث.

تعليق على النصّ

• قوله + : >**كما تتّصف مقدّمات الواجب بالوجوب الغيريّ عند القائلين بالملازمة**< أمّا لو أنكرنا الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فننكرها هنا أيضاً.

• قوله + : >**أو الجزء الأخير من العلّة له**< أي من الحرام.

بحث تفصيلي في مقدّمة الحرام والمستحبّ والمكروه

القول الأوّل لصاحب الكفاية

إنّ المحرّم من مقدّمات الحرام إنّما هو ما لا يتوسّط بينها وبين الحرام اختيار، وهي الأسباب التوليديّة في المحرّمات التوليديّة والإرادة في المحرّمات الإراديّة. بتقريب: أنّ التحريم عبارة عن طلب الترك، فيكون الترك واجباً، فتكون مقدّماته واجبة أيضاً، فكلّ مقدّمة يكون تركها ممّا يتوقّف عليه ترك الحرام تكون واجبة الترك. ومن الواضح: أنّ ترك الحرام لا يتوقّف على ترك سائر المقدّمات، إذ الاختيار لا يسلب بفعلها، فيتحقّق الترك مع فعلها، وهو دليل عدم التوقّف، فما يتوقّف عليه ترك الحرام ليس إلّا الإرادة في الأفعال الاختياريّة والسبب التوليدي في الأفعال التوليديّة.

وهذا ما ذكره بقوله: ›لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبّة ـ لو قيل بالملازمة ـ وأمّا مقدّمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهة، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما، نعم ما لا يتمكّن معه من الترك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب الترك، ويترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته.

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلّا عن مقدّمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنّه يقال: نعم، لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختياريّة، بل من المقدّمات الغير الاختياريّة، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلّا لتسلسل›[1].

مناقشة الإمام الخميني لصاحب الكفاية

أورد السيّد الخمينيّ على صاحب الكفاية: بأنّ النفس لّما كانت فاعلة بالآلة في العالم الطبيعيّ لا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبة إلى الأفعال الخارجيّة المادّية جزءاً أخيراً للعلّة، بل هي مؤثّرة في الآلات والعضلات بالقبض والبسط حتّى تحصل الحركات العضويّة وترتبط بواسطتها بالخارج، فتتحقّق الأفعال الخارجيّة ‹مثلاً: إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عبارة عن بلع الماء وإدخاله في الباطن بتوسّط الحلقوم، ولم يحصل هذا العنوان بمجرّد الإرادة، بل تتوسّط بينه وبينها حركات العضلات المربوطة بهذا العمل، وهي أمور اختياريّة للنفس وتوليديّة للشرب، فالمتوسّط بينها وبين الشرب والضرب والمشي والقيام وهكذا، تحريكات اختياريّة وأفعال إراديّة قابلة لتعلّق التكليف بها. فالمشي ـ مثلاً ـ لا يتحقّق بنفس الإرادة، بحيث تكون هي مبدأ خلّاقاً له بلا توسّط الآلات وحركاتها وتحريك النفس إيّاها بتوسّط القوى المنبثة التي تحت اختيارها. نعم، لا يتوسّط بين الإرادة والمظاهر الأوّليّة للنفس في عالم الطبيعة متوسّط. وما ذكره & وإن كان يصحّ بنظر العرف، لكنّ المسألة لّما كانت عقليّة لابدّ فيها من الدقّة وتحصيل المقدّمات والمتوسّطات بين الإرادة والأفعال. فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ التفصيل الذي ذكره غير مرضيّ›[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٩.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٤١٦.

مناقشة السيّد الروحاني لصاحب الكفاية

وأورد السيّد الروحاني على ما ذكره صاحب الكفاية: بأنّ ‹هذا التقريب لا يجدي عند من يذهب إلى أنّ النهي ليس طلب الترك، بل هو الزجر عن الفعل، فلازمه الزجر عن مقدّماته، لأنّ متعلّق النهي نفس الفعل›[1].

ثمّ قرّب حرمة مقدّمات الحرام بنحو آخر، حيث قال: ‹وغاية ما يقرّب به نفي حرمة سائر المقدّمات ـ بناء على هذا المعنى ـ أن يقال: إنّ وجوب المقدّمة أو حرمتها بما أنّه مترشّح عن وجوب ذيها أو حرمته، فثبوت الوجوب لها أو الحرمة فرع دخالتها في ثبوت ملاك الوجوب والحرمة بنحو دخالة ذيها فيهما. وبما أنّ حرمة الشيء تنشأ عن وجود المفسدة في فعله أو المصلحة الملزمة في تركه، بحيث لولا تركه لوجدت المفسدة أو فاتت المصلحة، فمقدّمة الحرام إنّما إذا كان لها هذا الأثر وهو منحصر بالمقدّمة التوليديّة. أمّا غيرها ففعله لا يلازم وجود الحرام، كي يقال أنّه لولا تركه لوجدت المفسدة أو فاتت المصلحة. وبنظير هذا البيان يثبت وجوب مقدّمة الواجب، إذ وجوب الواجب لأجل اشتماله على مصلحة ملزمة أو لأجل أنّ في تركه مفسدة ملزمة بحيث لولا فعله لفاتت المصلحة أو وجدت المفسدة، ومقدّماته جميعها لها هذا الأثر؛ إذ لولا فعلها لفاتت المصلحة أو وجدت المفسدة؛ لأنّ تركها يلازم ترك الواجب›[2].

القول الثاني للمحقّق العراقي

حيث ذهب إلى أنّ مقدّمة الحرام هي المقدّمة حال الإيصال إلى المحرّم، دون مطلق المقدّمة، فتكون كلّ مقدّمة من مقدّمات فعل الحرام متّصفة بالحرمة الغيريّة في ظرف انضمامها ببقيّة المقدّمات الملازم لترتّب الحرام عليها.

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص٣٣٤.

(٢) المصدر السابق.

وهذا ما ذكره بقوله: «وأمّا على ما ذكرنا من تخصيص الوجوب بالمقدّمة الموصلة إمّا بنحو التقييد كما عليه ظاهر الفصول، وإمّا على ما اخترناه من جعل الواجب ولو بلحاظ قصور في أمره، عبارة عن الذات التوأمة مع وجود بقيّة المقدّمات الملازمة للإيصال قهراً، فلا إشكال في البين في مثل المقام إذ حينئذٍ تكون مقدّمات الحرام حالها كحال مقدّمات الواجب فتكون كلّ مقدّمة من مقدّماته متّصفة بالحرمة الغيريّة في ظرف انضمامها ببقيّة المقدّمات الملازم لترتّب الحرام عليها. ومن ذلك أيضاً نقول بأنّه لو أتى بمقدّمة الحرام ولو لا بقصد التوصّل بها إلى المحرّم بل بقصد التوصّل بها إلى أمر واجب واتّفق بعد ذلك ترتّب الحرام عليها، كان ما أتى به حراماً فعليّاً في الواقع، كما أنّه لو اتّفق عدم ترتّب الحرام عليها، لا يكون ما أتى به حراماً وإن كان من قصده التوصّل به إلى الحرام. فالمدار حينئذٍ في اتّصاف المقدّمة بالحرمة وعدم اتّصافها بها، على ترتّب الحرام عليها وعدمه»[1].

القول الثالث للمحقّق الأصفهاني

حيث ذهب إلى: أنّ ترك الحرام يتحقّق بترك إحدى مقدّمات الوجود. ومنه عُلم أنّ مقتضى القاعدة وجوب أحد التروك تخييراً، وتعيّنه في ترك المقدّمة الأخيرة، لا وجوب ترك الأخيرة بقول مطلق، حيث قال: «والسرّ في الفرق بين المحبوبيّة والمبغوضيّة وسراية الأولى إلى جميع المقدّمات دون الثانية: أنّ شيئاً منهما في حدّ ذاته لا يوجب السراية إلّا في مقام تحصيل المقصود، وفي هذا المقام يظهر الفرق، فإنّ المحبوب لا يراد إلّا وجوده، وهو موقوف على تمام المقدّمات، والمبغوض لا يراد إلّا تركه، وهو يتحقّق بترك إحدى مقدّمات الوجود. ومنه علم أنّ مقتضى القاعدة وجوب أحد التروك تخييراً، وتعيّنه في

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٣٥٧؛ بدائع الأفكار: ج١ ص٤٠٣.

ترك المقدّمة الأخيرة لا وجوب ترك الأخيرة بقول مطلق›[١].

القول الرابع المحقّق النائيني

المحقّق النائيني قسّم مقدّمة الحرام إلى ثلاثة أقسام[٢]:

القسم الأوّل: ما لا يتوسّط بينه وبين ذيه اختيار الفاعل وإرادته، بحيث لو أتى بالمقدّمة فيقع ذو المقدّمة في الخارج قهراً، بحيث لا يتمكّن من تركه، نظير العلّة التامّة ومعلولها، كما إذا علم المكلّف بأنّه لو دخل في المكان الفلاني لاضطرّ إلى ارتكاب الحرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلّف عنه.

وهذا القسم حرام بالحرمة النفسيّة، لا الغيريّة، لأنّ النهي الوارد على ذي المقدّمة وارد عليها حقيقة.

وأورد السيّد الخوئي على هذا القسم: بأنّ هذا ‹مناقض لما أفاده + في غير مورد: من أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فالمعلول وإن لم يكن مقدوراً ابتداء إلّا أنّه مقدور بواسطة القدرة على علّته، ومن الطبيعي أنّ هذا المقدار يكفي في تعلّق النهي به حقيقة، وعليه فلا مقتضى لحرمة المقدّمة›[٣].

القسم الثاني: ما يتوسّط بينه وبين ذيه اختيار الفاعل، إلّا أنّ الفاعل يقصد بإتيانه التوصّل إلى الحرام. وهذا القسم أيضاً حرام، غاية الأمر: أنّه حرام بالحرمة النفسيّة، لو قلنا: أنّ حرمتها من باب حرمة التجرّي. وبالحرمة الغيريّة، لو قلنا بسراية الحرمة إليه من ذي المقدّمة.

وأورد عليه السيّد الخوئي بأن: ‹لا موجب لاتّصاف المقدّمة بالحرمة الغيريّة وإن قلنا بوجوب مقدّمة الواجب؛ وذلك لعدم توقّف الاجتناب عن

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٤٢٢.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج١ ص٣٦١.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤٣٩.

الحرام على ترك المقدّمة، لفرض أنّ المكلّف بعد الإتيان بها قادر على ترك الحرام. وهذا بخلاف مقدّمة الواجب، فإنّ المكلّف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدّمته.

وأمّا الحرمة النفسيّة، فهي على تقديرها ترتكز على حرمة التجرّي. ولكن قد حقّقنا في محلّه: أنّ التجرّي لا يكون حراماً وإن استحقّ المتجرّي العقاب عليه. وقد ذكرنا هناك: أنّه لا ملازمة بين استحقاق المتجرّي العقاب وحرمة التجرّي شرعاً. نعم، يظهر من بعض الروايات: أنّ هذه الحرمة، من ناحية نيّة الحرام، وقد تعرّضنا لهذه الروايات وما دلّ على خلافها بشكل موسّع في مبحث التجرّي فلاحظ›[1].

القسم الثالث: ما يتوسّط بينه وبين ذيه إرادة الفاعل، إلّا أنّه لم يقصد بإتيانه التوصّل إلى الحرام. وفي هذا القسم حكَم + بعدم الحرمة؛ إذ لا موجب لها، فإنّ الموجب لاتّصاف المقدّمة بالحرمة أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون إتيانها علّة تامّة للوقوع في الحرام.

الثاني: أن يكون الإتيان بها بقصد التوصّل، وكلا الأمرين مفقود في المقام[1].

والسيّد الخوئي أيّد المحقّق النائيني في هذا القسم؛ حيث قال: ‹الأمر كما أفاده + حيث إنّه لا موجب لاتّصاف المقدّمة بالحرمة أصلاً؛ لعدم الملاك له، فإنّ ملاكه إنّما هو توقّف الامتثال عليها، والمفروض أنّ ترك الحرام لا يتوقّف على تركها›[2].

فالنتيجة التي انتهى إليها السيّد الخوئي هي: أنّ مقدّمة الحرام ليست

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٤٤٠.

(٢) المصدر السابق.

بمحرّمة إلّا في صورة واحدة وهي الصورة الأولى، بناء على وجوب مقدّمة الواجب شرعاً. وحيث إنّ الملازمة لم تثبت عنده + ، فلا يثبت حرمة مقدّمة الحرام مطلقاً.

وأمّا مقدّمة المكروه، فالكلام فيها عين الكلام في مقدّمة الحرام.

القول الخامس للإمام الخميني

ذهب السيّد الخميني + إلى حرمة الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العلّة مترتّبة، وأحد الأجزاء إذا كانت عرضيّة؛ وذلك لمساعدة الوجدان، ولأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، وهو الجزء الأخير في المترتّبات وأحد الأجزاء في غيرها.

وهذا ما ذكره بقوله: «بناء على الملازمة هل يحرم جميع المقدّمات كما تجب جميع مقدّمات الواجب، أو يحرم الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العلّة مترتّبة وأحد الأجزاء إذا كانت عرضيّة؟

التحقيق هو الثاني؛ لمساعدة الوجدان عليه، ولأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا عن كلّ ما هو دخيل في تحقّقه، لأنّ وجود سائر المقدّمات وعدمها سواء في بقاء المبغوض على عدمه، والمبغوض هو انتقاض العدم بالوجود، وما هو سبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتّبات، بمعنى: أنّ وجود سائر الأجزاء مع عدم هذا الجزء لا يوجب انتقاض العدم وتحقّق المبغوض، فلا ملاك لمبغوضيّتها، وفي غير المترتّبات يكون المجموع كذلك، وعدمه بعدم جزء منه، وقياس مقدّمات الحرام بالواجب مع الفارق»[1].

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٤١٨.

(١٨٧)

الثمرة الفقهيّة للنزاع في الوجوب الغيريّ

- الثمرة الفقهيّة للملازمة هي إثبات الوجوب الغيريّ
- تصوير السيّد الشهيد للثمرة للبحث في الوجوب الغيريّ

الثمرة الأولى

١. البناء على إنكار الملازمة يكون من موارد التزاحم لا التعارض

٢. البناء على ثبوت الملازمة يدخل المورد في باب التعارض

الثمرة الثانية

- بحث تفصيلي في ثمرة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته

الثمرةُ الفقهيّةُ للنزاعِ في الوجوبِ الغيريِّ

ومسألةِ الملازمةِ بينَ وجوبِ الشيءِ ووجوبِ مقدّمتِه، على الرغمِ من كونِها من المسائلِ الأصوليّةِ العريقةِ في علمِ الأصول، قد وقعَ شيءٌ من التحيّرِ لدى باحثيها في ثمرتِها الفقهيّة.

وقد يبدو لأوّلِ نظرةٍ أنّ ثمرتَها إثباتُ الوجوبِ الغيريِّ، وهو حكمٌ شرعيٌّ نستنبطُه من الملازمةِ المذكورة.

ولكنّ الصحيحَ عدمُ صوابِ هذه النظرة؛ لأنّ الحكمَ الشرعيَّ الذي يبحثُه علمُ الفقهِ ـ ويطلبُ من علمِ الأصولِ ذكرُ القواعدِ التي يستنبطُ منها ـ إنّما هو الحكمُ القابلُ للتحريكِ المولويّ، الذي تقعُ مخالفتُه موضوعاً لاستحقاقِ العقاب، وقد عرفتَ أنّ الوجوبَ الغيريَّ ـ على تقديرِ ثبوتِه ـ ليس كذلك، فهو لا يصلحُ أن يكونَ بنفسِه ثمرةً لهذهِ المسألةِ الأصوليّة.

وأفضلُ ما يمكنُ أن يقالَ بهذا الصددِ تصويرُ الثمرةِ كما يلي:

أوّلاً: أنّه إذا اتّفقَ أن أصبحَ واجبٌ علّةً تامّةً لحرام، وكانَ الواجبُ أهمَّ ملاكاً من الحرام، فتارةً ننكرُ الملازمةَ وأخرى نقبلُها.

فعلى الأوّلِ: يكونُ الفرضُ من حالاتِ التزاحمِ بين تركِ الحرامِ وفعلِ الواجب، فنرجعُ إلى قانونِ بابِ التزاحمِ وهو تقديمُ الأهمِّ ملاكاً، ولا يسوغُ تطبيقُ قواعدِ بابِ التعارضِ كما عرفنا سابقاً.

وعلى الثاني: يكونُ دليلُ الحرمةِ ودليلُ الوجوبِ متعارضين؛ لأنّ الحرمةَ تقتضي تعلّقَ الحرمةِ الغيريّةِ بنفسِ الواجب، ويستحيلُ ثبوتُ الوجوبِ والحرمةِ على فعلٍ واحد، وهذا يعني أنّ التنافيَ بينَ الجعلين، وكلّما كانَ التنافي

بينَ الجعلينِ دخلَ الدليلانِ في بابِ التعارضِ وطُبّقت عليه قواعدُه بدلاً عن قانونِ بابِ التزاحم.

ثانياً: أنّه إذا اتّفقَ عكسُ ما تقدّمَ في الثمرةِ السابقةِ، فأصبحَ الواجبُ صدفةً متوقّفاً على مقدّمةٍ محرّمة، كإنقاذِ الغريقِ إذا توقّفَ على اجتيازِ الأرضِ المغصوبة، فلا شكَّ في أنّ المكلّفَ إذا اجتازَ الأرضَ المغصوبةَ وأنقذَ الغريقَ لم يرتكبْ حراماً؛ لأنّ الحرمةَ تسقطُ في هذه الحالةِ رعايةً للواجبِ الأهمّ.

وأمّا إذا اجتازَ الأرضَ المغصوبةَ ولم ينقذْ الغريقَ فقد ارتكبَ حراماً إذا أنكرنا الملازمة، وكذلك إذا قلنا بأنّ الوجوبَ الغيريَّ يختصُّ بالحصّةِ الموصلةِ من المقدّمة، ولم يرتكبْ حراماً إذا قلنا بالملازمةِ وأنّ الوجوبَ الغيريَّ لا يختصُّ بالحصّةِ الموصلة.

أمّا أنّه ارتكبَ حراماً على الأوّلينِ فلأنّ اجتيازَ الأرضِ المغصوبةِ حرامٌ في نفسِه، ولا يوجدُ ما يحولُ دونَ اتّصافِه ـ في حالةِ عدمِ التوصّلِ به إلى الإنقاذ ـ بالحرمة.

وأمّا أنّه لم يرتكبْ حراماً على الأخيرِ، فلأنّ الوجوبَ الغيريَّ يحولُ دونَ اتّصافِه بالحرمة.

الشرح

من الواضح أنّ مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته من المسائل الأصيلة في علم الأصول، وأنّها مسألة أصوليّة يستنبط منها حكم شرعيّ فقهيّ، لأنّ المسألة الأصوليّة هي التي تؤدّي إلى استنباط حكم شرعيّ كلّي، فإذا أثبتنا الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، نأتي إلى الفقه لنستنبط من هذه القاعدة الأصوليّة حكماً شرعيّاً.

فالثمرة في بحث الوجوب الغيريّ: أنّه على القول بثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته نستنبط: أنّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً. أمّا إذا لم نقل بالملازمة فلا يمكن أن نستنبط أنّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً.

وعلى هذا يبدو أنّ الثمرة الفقهيّة المترتّبة في البحث في الوجوب الغيريّ وعدمه هو إثبات الوجوب الغيريّ الشرعيّ بناء على القول بالملازمة، وعدم إثباته على القول بعدم الملازمة، لأنّ الوجوب الغيريّ حكم شرعيّ يتمّ استنباطه على ضوء الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

وممّن قال بأصوليّة هذه الملازمة، ومن ثَمّ جعلها في طريق استنباط حكم شرعيّ فقهيّ: صاحب الكفاية، حيث ذكر: أنّ ثمرة المسألة الأصوليّة هي أن تقع كبرى كلّية، لو انضمّ إليها صغراها لأنتجت حكماً فرعيّاً، وفي المقام مسألة وجوب المقدّمة هي كبرى كلّية، فإذا انضمّت إليها الصغرى، كما لو قلنا:

الصغرى: السفر مقدّمة للحجّ الواجب.

والكبرى: مقدّمة الواجب واجبة شرعاً.

ينتج: أنّ السفر واجب شرعاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «في بيان الثمرة، وهي في المسألة الأصوليّة ـ كما عرفت سابقاً ـ ليست إلّا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد

واستنباط حكم فرعيّ، كما لو قيل بالملازمة في المسألة، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمة لواجب يستنتج أنّه واجب»[1].

وناقش السيّد الشهيد الثمرة المتقدّمة: أنّ الصحيح أنّ مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ليست مسألة أصوليّة؛ وذلك لأنّ المسألة الأصوليّة هي التي يستنبط منها حكم شرعيّ فرعيّ، في حين أنّ مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته لا يستنبط منها حكم شرعيّ فرعيّ؛ وذلك لأنّه وإن قلنا بالملازمة واستنبطنا أنّ المقدّمة واجبة شرعاً، مثل وجوب السفر إلى الميقات المترتّب على وجوب الحجّ، إلّا أنّ الوجوب الغيريّ الشرعيّ للسفر ليس بثمرة فقهيّة لمسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته؛ وذلك لأنّ الثمرة التي يمكن أن تترتّب على مسألة الملازمة هي إثبات الوجوب الغيريّ للمقدّمة وعدمه، ومن الواضح: أنّ الوجوب الغيريّ للمقدّمة وإن كان حكماً كلّيّاً يجري وينطبق على مقدّمة كلّ واجب وفي مختلف الأبواب، إلّا أنّه مع ذلك لا يدخل هذا الوجوب الغيريّ للمقدّمة في البحث الأصولي؛ لأنّ مرادهم من الحكم الشرعيّ هو الحكم الذي يتّصف بخصائص معيّنة؛ من قبيل أن يكون قابلاً للتنجيز والتعذير، وأن يكون محرّكاً وباعثاً نحو متعلّقه، وأن يترتّب الثواب على امتثاله والعقاب على مخالفته، مع أنّ جميع هذه الخصائص ليست ثابتة للوجوب الغيريّ؛ لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيريّ وجوبٌ تبعيّ ليس له ملاكات مبادئ مستقلّة عن الواجب النفسيّ، وغير محرّك نحو متعلّقه ولا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب.

وعلى هذا الأساس أنكر المشهور كون وجوب مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته من المسائل الأصوليّة؛ لعدم ترتّب ثمرة أصوليّة عليها.

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٣.

تصوير السيّد الشهيد للثمرة في مسألة الملازمة

لكنّ السيّد الشهيد أثبت: إمكان تصوير ثمرة للبحث في هذه المسألة، ومن ثَمّ تكون مسألة الملازمة من المسائل الأصوليّة، وقد ذكر في المقام ثمرتين:

الثمرة الأولى[١]

قبل بيان الثمرة ينبغي تقديم مقدّمة في بيان مصطلح التزاحم والتعارض.

التعارض: هو تنافي الدليلين في مقام الجعل، أمّا التزاحم: فهو عبارة عن التنافي بين المدلولين في مقام الامتثال، بحيث يكون امتثال أحدهما مفوّتاً لامتثال الآخر، ولا يمكن للمكلّف أن يجمع بين الامتثالين؛ من قبيل دوران الأمر بين إنقاذ غريقين، فإنّه لا تنافي في وجوب كليهما، لكنّهما متنافيان في مقام الامتثال، وهذا هو الفارق بين التزاحم والتعارض.

العلاج في باب التعارض هو تقديم الحكم الأقوى دلالةً أو سنداً، أمّا العلاج في باب التزاحم فهو تقديم الحكم الأهمّ ملاكاً على الحكم الأقلّ ملاكاً، أمّا الأقلّ أهميّةً فهو مشروط بعدم عصيان الأهمّ، كما تقدّم سابقاً.

إذا تبيّنت هذه المقدّمة نأتي إلى هذه الثمرة، وحاصلها: لو فرضنا أنّ الواجب الأهمّ علّة تامّة للحرام، كما إذا كان إنقاذ الغريق علّة تامّة لإتلاف مال الغير، فإنّ إتلاف مال الغير حرام، فعلى هذا تارةً ننكر ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وتارةً نبني على ثبوت هذه الملازمة.

الحالة الأولى: البناء على إنكار الملازمة

إن أنكرنا الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، أو بين حرمة شيء

---

(١) يقول السيّد محمود الهاشميّ: إنّ هذه الثمرة لم يذكرها السيّد في بحوث الخارج، وأنّه: إنّما لم يذكرها لعدم تماميّة هذه الثمرة، فلهذا عبّر: >وأفضل ما يمكن أن يُقال<.

وحرمة مقدّمته التي تكون بنحو العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها، ففي هذه الحالة يكون الفرض المتقدّم من موارد التزاحم بين ترك الحرام وهو إتلاف مال الغير، وبين فعل الواجب وهو إنقاذ الغريق.

ولتوضيح ذلك نقول: بما أنّ الواجب وهو إنقاذ الغريق بالمثال، أهمّ ملاكاً من الحرام الذي هو إتلاف مال الغير، فيكون الواجب فعليّاً ومطلقاً وغير مشروط بعدم الاشتغال بالحرام، أي أنّ المكلّف سواء اشتغل بترك الحرام أم لا فالواجب يجب امتثاله، وحيث إنّ الواجب علّة تامّة للحرام بحسب الفرض، أي أنّ الواجب مقدّمة للوقوع في الحرام، فحينئذٍ يحصل الحرام قطعاً بعد امتثال الواجب، وبناء على إنكار الملازمة، فلا يصبح الواجب حراماً.

فلو أراد المكلّف امتثال الواجب وأنقذ الغريق، فيقع في الحرام قطعاً. وإذا أراد ترك الحرام ولا يتلف مال الغير، فيقع قطعاً في مخالفة الواجب؛ لأنّ ترك الحرام لا يتحقّق إلّا بترك علّته التامّة وهو ترك الواجب (أي إنقاذ الغريق) بحسب الفرض، فيدور الأمر بين امتثال أحدهما وترك الآخر. أي: أنّ الدليلين متزاحمان في مقام الامتثال؛ لأنّ التزاحم كما تقدّم هو التنافي بين المدلولين في مقام الامتثال، ولا يمكن للمكلّف أن يجمع بين الامتثالين، بحيث يكون امتثال أحدهما مفوّتاً لامتثال الآخر.

وعليه لابدّ من تقديم الأهمّ ملاكاً على الآخر، فيقدّم الواجب وهو إنقاذ الغريق على إتلاف مال الغير؛ وذلك لأنّ الأهمّ ملاكاً بحسب الفرض هو الواجب وليس الحرام. أمّا الحرام وهو إتلاف مال الغير، فترتفع حرمته؛ لأنّ الحرام أقلّ أهميّة. وبحسب قانون التزاحم يكون الأقلّ أهمّيّة مشروطاً بعصيان الواجب، أي أنّ ترك الحرام مشروط بعدم امتثال الواجب وعصيانه، فإذا اشتغل بالواجب الأهمّ وهو إنقاذ الغريق، سوف يرتفع موضوع خطاب الحرام؛ لعدم تحقّق شرطه.

الحالة الثانية: البناء على ثبوت الملازمة

إذا بنينا على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة الشيء وحرمة مقدّمته، ففي هذه الحالة يدخل المثال المتقدّم في باب التعارض لا في باب التزاحم.

توضيح ذلك: بما أنّ الواجب وهو إنقاذ الغريق بالمثال، أهمّ ملاكاً من الحرام وهو إتلاف مال الغير ـ بحسب الفرض ـ أي: أنّ الواجب فعليّ ومطلق سواء اشتغل بترك الحرام أم لا، وبناء على الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته، ينتج أن يصبح الواجب وهو إنفاذ الغريق حراماً وواجباً، لأنّه مقدّمة للحرام وهو إتلاف مال الغير، فيجتمع الوجوب والحرمة على شيء واحد في آن واحد، فيكون من اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد، فيلزم التنافي بين دليل الحرمة ودليل الوجوب؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد. أي أنّ التنافي يكون بين نفس الجعلين، وعلى هذا لابدّ من تطبيق قواعد التعارض من الترجيح للأقوى سنداً أو دلالة أو الجمع العرفي أو التساقط، كما سيأتي تفصيلها في باب التعارض.

الثمرة الثانية

قبل بيان الثمرة الثانية لابدّ من بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أقسام وحصص مقدّمة الواجب النفسيّ.

ذكر السيّد الشهيد في تقريرات بحثه[1] أنّ أفراد وحصص مقدّمة الواجب النفسيّ تنقسم إلى أقسام:

القسم الأوّل: أن تكون جميع أفراد المقدّمة مباحة، وفي هذا القسم لا يترتّب أيّ ثمرة أصوليّة سواء قلنا بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٦٦.

مقدّمته أم لا.

القسم الثاني: أن تكون بعض أفراد مقدّمة الواجب النفسيّ مباحة وبعضها محرّمة، فعلى مبنى المشهور وهو مختار السيّد الشهيد من أنّ الوجوب الغيريّ ينصبّ على الفرد المباح من المقدّمة دون الفرد المحرّم وبتعبير السيّد الشهيد >بمعنى أنّ الوجدان القاضي بإرادة المقدّمة غيريّاً لا يحكم بأكثر من إرادة الجامع بين الأفراد المباحة<[١] فعلى هذا المبنى لا توجد ثمرة أيضاً، لأنّ الوجوب الغيريّ يختصّ بالفرد المباح من المقدّمة، وعليه فلا يوجد تزاحم ولا تعارض بين الحرام والواجب الغيريّ للمقدّمة.

وأمّا بناءً على مبنى من يقول أنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالجامع بين الحصّة المباحة والمحرّمة ـ كما هو مبنى السيّد الخوئي ـ فعلى هذا المبنى تظهر الثمرة؛ لأنّ الوجوب يسري إلى جميع أفراد وحصص المقدّمة، وحينئذٍ يسري الوجوب الغيريّ من الجامع إلى الحصّة المحرّمة من المقدّمة، وبالتالي تكون الحصّة المحرّمة واجبة، فإن بنينا على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فحينئذٍ يجتمع الوجوب الغيريّ للمقدّمة مع حرمتها النفسيّة، فيلزم اجتماع الأمر والنهي، أي يكون بينهما تعارض.

أمّا إذا بنينا على إنكار الملازمة، فحينئذٍ يحصل التزاحم بين الواجب النفسيّ وهو إنقاذ الغريق وبين المقدّمة المحرّمة، فيقدّم الأهمّ ملاكاً منهما.

القسم الثالث: أن تكون جميع أفراد المقدّمة محرّمة، أو لا يوجد من المقدّمة إلّا فرد واحد وهو الفرد المحرّم، ففي هذا القسم تتحقّق الثمرة، كما سيتّضح.

المقدّمة الثانية: أنّ الثمرة التي يريد السيّد الشهيد + بيانها مبنيّة على أن يكون الواجب هو الأهمّ (كإنقاذ الغريق مثلاً) والحرام وهو المقدّمة أقلّ أهميّة

---

(١) المصدر السابق.

(مثل إتلاف مال الغير) لأنّه إذا فرضنا أنّ الحرام هو الأهمّ كما لو فرضنا إنقاذ المال القليل للشخص نفسه متوقّف على إتلاف مال الغير الخطير، فهنا لا تتحقّق الثمرة؛ لعدم وجود أيّ تعارض ولا تزاحم سواء بنينا على الملازمة أم على عدمها؛ لأنّ الحرام إذا كان هو الأهمّ فهذا يعني أنّه فعليّ ومطلق سواء اشتغل بالآخر أم لا، فيكون الواجب مقيّداً بالمقيّد اللبّي العقلي وهو عدم الاشتغال بواجب آخر لا يقلّ أهمّيّة.

فإذا أراد المكلّف أن يمتثل الحرام، ففي هذه الحالة يرتفع موضوع الواجب لارتفاع موضوعه، لأنّه مشروط بعدم امتثال الأهمّ، وإذا عصى الحرام وارتكبه صار الواجب فعليّاً لتحقّق شرطه، وحينئذٍ لا يأتي الكلام عن الملازمة وعدمها؛ لأنّه لا موضوع لها.

وهذا ما ذكره السيّد الشهيد بقوله: >إذا افترضنا أهميّة الحرام أو مساواته مع الواجب النفسيّ، فأيضاً لا يحصل تعارض في البين؛ حيث تكون المقدّمة على ذلك مقدّمة وجوب الواجب النفسيّ فلا تكون واجبة أصلاً، أمّا كونها مقدّمة وجوب فباعتبار تقيّد الوجوب النفسيّ بعدم صرف القدرة في المزاحم الأهمّ أو للمساوي الذي يعني في المقام عدم الإتيان بالحرام وهو المقدّمة، وأمّا عدم وجوبها فلما تقدّم من استحالة ترشّح الوجوب الغيريّ على مقدّمات الوجوب<(١).

بعد بيان المقدّمتين نرجع إلى أصل البحث وهو بيان الثمرة الثانية المترتّبة على الوجوب الغيريّ، فنقول:

إنّنا إذا فرضنا توقّف الواجب الأهمّ على مقدّمة محرّمة، بحيث كان منحصراً بها إمّا لكون هذه المقدّمة هي الحصّة الوحيدة، وإمّا لكون تمام أفراد

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٢٦٧.

المقدّمة جميعها محرّمة، ففي المثال التالي: إذا توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز الأرض المغصوبة ـ وهو عكس الثمرة السابقة؛ لأنّ الثمرة السابقة تفرض أنّ الواجب علّة تامّة للحرام، وهنا عكس وهو أنّ الواجب معلول والحرام علّة ـ ففي المقام توجد صورتان:

الصورة الأولى: إذا اجتاز المكلّف الأرض المغصوبة وأنقذ الغريق، فهنا لا توجد أيّ ثمرة سواء بنينا على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته أم لم نبنِ على ذلك، والوجه في ذلك هو أن نفرض أنّ الواجب (إنقاذ الغريق) هو الأهمّ؛ يعني سقوط الحرمة عن المقدّمة، فيكون المورد من موارد باب التزاحم، لأنّ الواجب الأهمّ توقّف على مقدّمة أقلّ أهميّة فيقدّم الأهمّ وهو الواجب، وعليه ترتفع الحرمة عن المقدّمة التي هي اجتياز الأرض المغصوبة؛ لأنّه بحسب الفرض قد امتثل الواجب الأهمّ.

الصورة الثانية: إذا اجتاز المكلّف الأرض المغصوبة، لكنّه لم ينقذ الغريق، ففي هذه الصورة تظهر الثمرة.

بيان ذلك: إنّنا تارةً نبني على الملازمة، وأخرى نبني على عدم الملازمة فإن بنينا على الملازمة، فتارةً نقول بوجوب مطلق المقدّمة، وأخرى نقول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط، فيكون لدينا ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن نبني على عدم الملازمة، وفي هذه الحالة لا يترشّح وجوب غيريّ للمقدّمة، فتبقى المقدّمة وهي اجتياز الأرض المغصوبة على حرمتها النفسيّة، لأنّه بحسب الفرض المكلّف اجتاز الأرض المغصوبة، ولم ينقذ الغريق، فتبقى حرمة المقدّمة على حالها لعدم وجود ما يوجب سقوط الحرمة عنها، حتى لو كان الواجب وهو إنقاذ الغريق هو الأهمّ، لأنّه بحسب الفرض لم يمتثل الواجب الأهمّ، إذن في هذه الحالة يكون المكلّف قد ارتكب حراماً، وهو اجتياز الأرض المغصوبة.

الحالة الثانية: أن نبني على الملازمة، ولكن مع ذلك نبني أيضاً على أنّ الوجوب الغيريّ يختصّ بالمقدّمة الموصلة فقط، ففي هذه الحالة يكون المكلّف قد ارتكب حراماً وهو اجتياز الأرض المغصوبة؛ لأنّ المكلّف لم ينقذ الغريق بحسب الفرض، وعليه فلا تكون هذه المقدّمة موصلة لفعل الواجب وهو الإنقاذ، فيكون المكلّف ارتكب حراماً؛ لعدم وجود ما يمنع عن اتّصاف المقدّمة بالحرمة.

الحالة الثالثة: أن نبني على الملازمة، ونبني كذلك على أنّ الوجوب الغيريّ هو مطلق المقدّمة سواء كانت موصلة أم لا، ففي هذه الحالة لا يكون اجتياز الأرض المغصوبة حراماً؛ لأنّ المكلّف وإن اجتاز الأرض المغصوبة ولم ينقذ، إلّا أنّه حيث بنينا على أنّ وجوب المقدّمة شامل لمطلق المقدّمة وإن لم تكن موصلة للواجب، ففي هذه الحالة سوف يترشّح وجوب غيريّ من الواجب الأهمّ على هذه المقدّمة، لذا تسقط الحرمة عن المقدّمة، وعليه فلا يكون المكلّف قد ارتكب حراماً في اجتيازه للأرض المغصوبة سواء تحقّق الواجب بعدها أم لا.

والحاصل ممّا تقدّم في تصوير هذه الثمرة هو:

١. المكلّف يرتكب حراماً باجتيازه الأرض المغصوبة على القول بإنكار الملازمة، وكذلك يرتكب حراماً على القول بأنّ الوجوب الغيريّ هو خصوص المقدّمة الموصلة، لأنّ المقدّمة في هذه الحالة تبقى على حرمتها ولا يترشّح عليه الوجوب الغيريّ.

٢. لم يرتكب حراماً باجتيازه الأرض المغصوبة، فيما إذا قلنا بالملازمة وقلنا كذلك أنّ الوجوب الغيريّ هو مطلق المقدّمة سواء الموصلة أم لا، لأنّه في هذه الحالة يرتفع الحرام عن المقدّمة.

تعليق على النصّ

• قوله + : <**الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته على الرغم من**

كونها من المسائل الأصوليّة< ينبغي الالتفات إلى أنّ الذي يعدّ من المسائل الأصوليّة: مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، حيث تكون عنصراً مشتركاً ولا تختصّ بباب دون باب، ويستنبط منه الأحكام الشرعيّة الكلّية، وليس المراد من المسألة الأصوليّة في المقام هو الوجوب الغيريّ.

• قوله + : >**هو الحكم القابل للتحريك المولوي الذي تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب**< لا يختصّ ذلك باستحقاق العقاب، بل كذلك تكون موافقته موضوعاً لاستحقاق الثواب.

• قوله + : >**وهو تقديم الأهمّ ملاكاً ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض كما عرفنا سابقاً**< تقدّم بحث الترتّب، وسيأتي في آخر الحلقة الثالثة أيضاً.

• قوله + : >**فعلى الأوّل يكون الفرض من حالات التزاحم**< أي: على القول بإنكار الملازمة.

• قوله + : >**وعلى الثاني يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين**< أي: لو بنينا على الملازمة، يكون دليل حرمة الاتلاف متعارضاً مع دليل الوجوب النفسيّ للإنقاذ.

• قوله + : >**إذا اتّفق عكس ما تقدّم في الثمرة السابقة**< لأنّ الثمرة السابقة أنّ الواجب علّة والحرام معلول، أمّا هنا فقد عكس المطلب وجعل الواجب معلولاً والحرام علّة.

• قوله + : >**أمّا أنّه ارتكب حراماً على الأوّلين**< أي على القول بإنكار الملازمة وعلى القول بأنّ الوجوب الغيريّ هو خصوص المقدّمة الموصلة.

• قوله + : >**وأمّا أنّه لم يرتكب حراماً على الأخير**< أي على القول بالملازمة. وعلى القول بأنّ الوجوب الغيريّ هو مطلق المقدّمة سواء الموصلة أم لا.

خلاصة ما تقدّم

• مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته مسألة أصوليّة يستنبط منها حكم شرعيّ فقهيّ وهو الوجوب الشرعيّ للمقدّمة.

• المشهور قالوا: إنّ مسألة الملازمة ليست مسألة أصوليّة؛ وذلك لأنّ المسألة الأصوليّة هي التي يستنبط منها حكم شرعيّ فرعيّ، والمراد بالحكم الفقهيّ هو الحكم الذي يتّصف بالتنجيز والتعذير واستحقاق الثواب والعقاب، والحال أنّ الوجوب الغيريّ ليس كذلك.

• السيّد الشهيد أثبت إمكان تصوير ثمرة للبحث في هذه المسألة، ومن ثمّ تكون مسألة الملازمة من المسائل الأصوليّة، وقد ذكر في المقام ثمرتين:

الثمرة الأولى: إذا اتّفق أن يكون واجب مقدّمة لحرام، فإن أنكرنا الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، ففي هذه الحالة يكون الفرض المتقدّم من موارد التزاحم. أمّا إذا بنينا على ثبوت الملازمة فالمورد المتقدّم في باب التعارض وليس في باب التزاحم.

الثمرة الثانية: إذا اتّفق أن يكون الحرام مقدّمة لواجب، كما لو توقّف إنقاذ الغريق وهو الأهمّ على اجتياز الأرض المغصوبة، فالنتيجة ما يلي:

١. المكلّف يرتكب حراماً باجتيازه الأرض المغصوبة على القول بإنكار الملازمة، وكذلك يرتكب حراماً على القول بأنّ الوجوب الغيريّ هو خصوص المقدّمة الموصلة، لأنّ المقدّمة في هذه الحالة تبقى على حرمتها ولا يترشّح الوجوب الغيريّ.

٢. لم يرتكب حراماً باجتيازه الأرض المغصوبة، إذا قلنا بالملازمة وقلنا كذلك أنّ الوجوب الغيريّ هو مطلق المقدّمة سواء الموصلة أم لا، لأنّه في هذه الحالة يرتفع الحرام عن المقدّمة.

بحث تفصيلي

في ثمرة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته

وقع البحث بين الأعلام في أنّه على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، هل توجد ثمرة في هذا البحث؟

ذهب بعض الأعلام كصاحب الكفاية والسيّد الشهيد والسيّد محمّد الروحاني وغيرهم قدّس الله أسرارهم إلى وجود ثمرة عمليّة على القول بالملازمة، مقابل بعض آخر رفضوا وجود ثمره عمليّة على القول بالملازمة، كالمحقّق النائيني والسيّد الخوئي والسيّد الإمام الخميني قدّس الله أسرارهم، وإليك بعض كلماتهم:

(١) القول بوجود ثمرة على الملازمة

تقدّم في الشرح ما ذكره صاحب الكفاية والسيّد الشهيد في المقام، وبيان كلّ منهم + للثمرة في المقام.

وقال السيّد محمّد الروحاني + : «إنّ الثمرة هي صيرورة المورد من موارد التعارض بناء على الوجوب لو كانت المقدّمة محرّمة، بمعنى أنّه يقع التعارض بين دليل حرمة المقدّمة ودليل وجوب ذي المقدّمة، لأنّ وجوب ذي المقدّمة لمّا كان لازماً ذاتاً لوجوب المقدّمة المنافي لحرمتها، بحيث لا يمكن التفكيك بين وجوبيهما، كان دليل الحرمة منافياً لدليل وجوب ذي المقدّمة؛ لعدم إمكان الالتزام بهما معاً لتنافي مدلوليهما، إذ منافاة الحرمة لوجوب المقدّمة ملازمة لمنافاتها لوجوب ذي المقدّمة بعد فرض عدم إمكان التفكيك بينهما، فيكون دليل الحرمة معارضاً لدليل الوجوب.

وأمّا بناء على عدم الوجوب، فيكون المورد من موارد التزاحم، بمعنى أنّه

يقع التزاحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة، لعدم إمكان امتثال كلا الحكمين من دون منافاة بينهما في أنفسهما. فلاحظ وتدبّر. فأثر المبحث، هو: تنقيح صغرى من صغريات باب التزاحم أو باب التعارض الذي يترتّب على كلّ منهما آثار عمليّة فقهيّة مهمّة›[١].

(٢) القول بعدم وجود ثمرة في المقام

قال المحقّق النائيني: ‹الأمر الثاني: لا أصل في وجوب المقدّمة عند الشكّ، لا من حيث المسألة الأصوليّة، ولا من حيث المسألة الفقهيّة. أمّا من حيث المسألة الأصوليّة، فلأنّ البحث فيها من هذه الحيثيّة إنّما كان في الملازمة وعدمها، ومعلومٌ أنّ الملازمة وعدم الملازمة ليست مجرىً لأصل من الأصول؛ لعدم الحالة السابقة لها، بل إن كانت فهي أزليّة، وإن لم تكن فكذلك.

وأمّا من حيث المسألة الفقهيّة، فلأنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن عند عدم وجوب ذيها، فتكون بهذا الاعتبار مجرى للاستصحاب عند وجوب ذيها والشكّ في وجوبها، إلّا أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب بعد ما فرض كونها مقدّمة وأنّه ممّا لابدّ منها، لمكان التوقّف.

والحاصل: أنّه بعد ما تقدّم من أنّه لا يترتّب على البحث في وجوب المقدّمة ثمرة عمليّة أصلاً، بل كان البحث علميّاً صرفاً، فلا تكون المسألة مجرى لأصل من الأصول، بعد ما كانت الأصول مجعولة في مقام العمل، وذلك واضح›[٢].

وقال السيّد الخوئي: ‹هل يترتّب على القول بوجوب المقدّمة شرعاً أثر عمليّ أم لا؟ الظاهر هو الثاني؛ لبطلان جميع الثمرات التي يوهم ترتّبها

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص٣٢٧.

(٢) فوائد الأصول: ج١ص ٣٠١.

عليه›[١] وسيأتي في البحث اللاحق بيان هذه الثمرات ومناقشتها.

وقال السيّد الإمام الخميني + : ‹الحقّ: أنّه لا ثمرة في هذه المسألة، لأنّ الوجوب المقدّمي ـ على فرضه ـ وعدمه سواء، لأنّه وجوبٌ غير قابل للباعثيّة، ولا يترتّب عليه ثوابٌ وعقاب، ولزوم الإتيان بالمقدّمة عقليّ، كانت واجبة أو لم تكن، والثمرات التي ذكروها ليست ثمرة في المسألة الأصوليّة›[٢].

الثمرات على القول بالملازمة

ذكرنا آنفاً أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى ترتّب ثمرات على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وذكر عدداً من هذه الثمرات، وهي:

الثمرة الأولى: وجوب المقدّمة شرعاً

وهذه الثمرة تقدّم بيانها في الشرح، وحاصلها: أنّ ثمرة البحث الأصولي هو البحث عمّا يقع في طريق الاستنباط وهو كبرى كلّية لو انضمّ إليها صغراها أنتجت حكماً فرعيّاً، وفي المقام نتيجة البحث هو وجوب المقدّمة، فإذا انضمّ إليه الصغرى وقلنا: هذا مقدّمة للواجب الفلاني، وأن مقدّمة الواجب واجبة، ينتج: وجوب المقدّمة شرعاً.

وأورد عليه السيّد الخوئي بأنّه: ‹لا يترتّب على ذلك ثمرة عمليّة بعد ثبوت اللابدّيّة للمقدّمة عقلاً، فلا يقاس المقام ببقيّة الأحكام كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه إن ثبتت يؤتى بها وإلّا فلا، وهذا بخلاف وجوب المقدّمة›[٣].

وأجاب الشيخ الوحيد على السيّد الخوئي: بأنّه يكفي لتحقّق الثمرة الفقهيّة جواز فتوى الفقيه بوجوب الوضوء في المثال، فكان للقياس المزبور

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج١ ص٣٤٧.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٤٠٨.

(٣) دراسات في علم الأصول: ج١ ص٣٤٧.

هذا الأثر الفقهيّ العملي لبعض المكلّفين وهم الفقهاء[١].

الثمرة الثانية: إمكان التقرّب بالمقدّمة إذا كانت عباديّة

إنّ المقدّمة إذا كانت عبادة فعلى القول بوجوب المقدّمة شرعاً، أمكن الإتيان بها بقصد التقرّب، وأمّا على القول بعدم وجوبها فلا يمكن الإتيان بها بقصد التقرّب.

وأورد عليه السيّد الخوئي بأنّه: «قد تقدّم[٢]: أنّ عباديّة المقدّمة لا تتوقّف على وجوبها، فإنّ منشأها كما عرفت أحد أمرين: إمّا الإتيان بها بقصد التوصّل إلى الواجب النفسيّ وامتثال أمره، وإمّا الإتيان بها بداعي أمرها النفسيّ المتعلّق بها كما في الطهارات الثلاث، فالوجوب الغيريّ لا يكون منشأ لعباديّتها أصلاً»[٣].

الثمرة الثالثة: برّ النذر

أي أنّ الناذر لو نذر أن يأتي بواجب شرعيّ، فإنّه على القول بوجوب مقدّمة الواجب يبرّ نذره فيما لو أتى بمقدّمة واجب، وعلى القول بعدم وجوب المقدّمة شرعاً لا يكون الإتيان بمقدّمةٍ واجباً ممّا يقع به برّ النذر.

وأورد صاحب الكفاية[٤] على هذه الثمرة بما حاصله: أنّ الذي ينبغي أن يكون ثمرة للمسألة الأصوليّة هو وقوعها في طريق استنباط الحكم لا وقوعها في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق الحكم المستنبط، وهذه الثمرة وقعت في مسألتنا في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق الحكم المستنبط من دليله، فإنّ

---

(١) تحقيق الأصول: ج٣ ص١١٥.

(٢) تقدّم في المحاضرات: ج٢ ص٢٣٦.

(٣) محاضرات في أصول الفقه (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي): ج٢ ص٢٦٩.

(٤) انظر كفاية الأصول: ص١٢٣.

وجوب البرّ بالنذر لم يستنبط من هذه المسألة بل هذه المسألة وقعت طريقاً لتحقّق ما هو الموضوع لتطبيق هذا الحكم المستنبط الذي دلّت عليه آية **{ولْيُوفُوا نُذُورَهُمْ}** (الحجّ: ٢٩).

وأورد السيّد الخوئي ثلاث مناقشات على هذه الثمرة:

المناقشة الأولى: هي عين ما ذكره صاحب الكفاية بمعنى: أنّ مثل هذه الثمرة لا تستوجب أن يكون البحث عن وجوب المقدّمة بحثاً أصوليّاً، لأنّ المسألة الأصوليّة هي ما تقع في طريق استنباط الحكم الكلّي الإلهي بعد ضمّ صغراها إليها بلا توسّط مسألة أصوليّة أخرى، كالقواعد التي يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه، لكن هذه الثمرة ليست من هذا القبيل، لأنّ المترتّب على مسألتنا هذه إنّما هو انطباق الحكم الشرعيّ الكلّي المعلوم المستنبط من دليله على الإتيان بالمقدّمة، ومن الواضح: أنّ المسألة لا تكون بذلك أصوليّة.

المناقشة الثانية: أنّ هذه الثمرة «لو تمّت فإنّما تتمّ على القول بوجوب مطلق المقدّمة، وأمّا بناءً على القول بوجوب خصوص الموصلة فلا تظهر إلّا إذا أتى بذي المقدّمة أيضاً، وإلّا لم يأتِ بالواجب، وعندئذٍ فلا تظهر الثمرة كما لا يخفى».

المناقشة الثالثة: «أنّ الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فإن قصد من لفظ الواجب خصوص الواجب النفسيّ لم يكفِ الإتيان بالمقدّمة في الوفاء به ولو قلنا بوجوبها. وإن قصد منه مطلق ما يلزم الإتيان به ولو عقلاً، كفى الإتيان بها وإن قلنا بعدم وجوبها. نعم، لو كان قصده الإتيان بالواجب الشرعيّ من دون نظر إلى كونه نفسيّاً أو غيريّاً ولو من ناحية عدم الالتفات إلى ذلك، ولم يكن في البين ما يوجب الانصراف إلى الأوّل، كفى الإتيان بالمقدّمة على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها»[1].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٢٦٩.

الثمرة الرابعة: جواز وعدم جواز أخذ الأجرة على مقدّمات الواجب النفسيّ

أي أنّه لو قلنا بوجوب مقدّمة الواجب للملازمة لا يجوز أن يؤخذ عليها أجرة لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، وإذا لم نقل بوجوب المقدّمة لعدم القول بالملازمة يجوز أخذ الأجرة عليها؛ لأنّها لا تكون واجبة فلا يكون أخذ الأجرة عليها من أخذ الأجرة على الواجبات.

ناقش السيّد الخوئي[1] هذه الثمرة بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إنّ الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من أخذ الأجرة على الواجب، سواء أكان وجوبه عينيّاً أم كان كفائيّاً، توصّليّاً كان أم عباديّاً، إلّا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجّاناً كتغسيل الميّت ودفنه ونحو ذلك، فعندئذٍ لا يجوز أخذ الأجرة عليه، وبما أنّه لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدّمة مجّاناً فلا مانع من أخذ الأجرة عليه وإن قلنا بوجوبها.

المناقشة الثانية: لو تنزّلنا عن ذلك فلا بدّ من التفصيل بين المقدّمات العباديّة كالطهارات الثلاث وبين غيرها من المقدّمات، فإنّه لو كان هناك مانع من أخذ الأجرة عليها إنّما هو عباديّتها، سواء أكانت واجبة أم لم تكن، فلا دخل لوجوبها بما هو وجوب في ذلك أبداً، بل ربّما يكون الشيء غير واجب ومع ذلك لا يجوز أخذ الأجرة عليه، كالأذان مثلاً. فالنتيجة: أنّه لا ملازمة بين وجوب شيء وعدم جواز أخذ الأجرة عليه أصلاً، بل النسبة بينهما عموم من وجه.

الثمرة الخامسة: حصول الفسق على ترك المقدّمات الكثيرة

حصول الفسق بترك واجبٍ واحدٍ له مقدّماتٌ عديدة. فإنّه بناء على القول بوجوب مقدّمة الواجب، تكون جميع مقدّمات هذا الواجب الواحد الكثيرة كلّها واجبة، فإذا تركها المكلّف فقد ترك واجبات كثيرة، وليس

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٢٧٢.

الإصرار على الحرام إلّا ترك واجبات كثيرة، فيحصل موضوع الفسق وهو الإصرار على الحرام، بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب مقدّمة الواجب؛ فإنّه لا يحصل الإصرار على الحرام إذ لم يفعل المكلّف بترك الواجب إلّا حراماً واحداً وهو ترك الواجب النفسيّ فقط، وأمّا مقدّماته فإنّه وإن تركها إلّا أنّها ليست واجبة، فلم يحصل منه تركٌ لواجباتٍ كثيرة حتى يتحقّق موضوع الفسق وهو الإصرار على الحرام.

ناقش السيّد الخوئي هذه الثمرة بمناقشتين

المناقشة الأولى: لا فرق بين المعصية الكبيرة والصغيرة من هذه الناحية، فكما أنّ الأولى توجب الفسق والخروج عن جادّة الشرع يميناً وشمالاً، فكذلك الثانية؛ لأنّ الفسق عبارة عن خروج الشخص عن جادّة الشرع يميناً وشمالاً، ويقابله العدل فإنّه عبارة عن الاستقامة في الجادّة وعدم الخروج عنها كذلك، ومن البديهي أنّ المعصية الصغيرة كالكبيرة توجب الفسق والخروج عن الجادّة، فإذن لا تترتّب هذه الثمرة على القول بوجوب المقدّمة أصلاً كما هو ظاهر[1].

المناقشة الثانية: «إنّ الإصرار على المعصية عبارة عرفاً عن ارتكابها مرّة بعد أخرى، وأمّا ارتكاب معاصٍ عديدة مرّة واحدة فلا يصدق عليه الإصرار يقيناً؛ بداهة أنّ من نظر إلى جماعة من النِّساء الأجنبيّات دفعةً واحدة، وإن كان يرتكب معاصيَ عديدة إلّا أنّه لا يصدق على ذلك الإصرار، وعليه فلا ثمرة.

ولو تنزّلنا عن جميع ذلك فأيضاً لا مجال لها، لما قد عرفت من أنّه لا معصية في ترك المقدّمة بما هي مقدّمة وإن قلنا بوجوبها حتّى يحصل الإصرار على المعصية؛ ضرورة أنّ المدار في حصول المعصية وهتك المولى إنّما هو بمخالفة

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٢ ص٢٧٢.

الأمر النفسيّ، فلا أثر لمخالفة الأمر الغيريّ بما هو أمرٌ غيريّ أصلاً. أضف إلى ما ذكرناه: أنّ هذه الثمرة على تقدير تسليمها لا تصلح أن تكون ثمرة للمسألة الأصوليّة›[١].

الثمرة السادسة: يلزم اجتماع الأمر والنهي إذا كانت المقدّمة محرّمة

وهذه الثمرة محكيّة عن الوحيد البهبهاني، وذكرها صاحب الكفاية، وحاصلها: أنّه بناء على الملازمة، فالوجوب النفسيّ لذي المقدّمة علّة تامّة لترشّح الوجوب على المقدّمة، وإذا كانت المقدّمة محرّمة فيجتمع الأمر الغيريّ والنهي المتعلّق بها، فيكون المقام من مصاديق اجتماع الأمر والنهي. فإن قلنا بجواز الاجتماع، تقع المقدّمة المحرّمة مصداقاً للواجب. وإن قلنا بالامتناع ورجّحنا جانب الوجوب، أيضاً تقع مصداقاً. نعم، إذا قلنا بترجيح جانب النهي، لا تقع مصداقاً للواجب.

وأمّا إذا قلنا بعدم الملازمة فلا تكون من موارد اجتماع الأمر والنهي، ولا تبتني على القول في تلك المسألة.

والحاصل: أنّ الثمرة هي وقوع المقدّمة المحرّمة من موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على الملازمة وترشّح الوجوب إليها من ذيها، ولا تكون من مصاديق اجتماع الأمر والنهي بناءً على عدم الملازمة وعدم ترشّح الوجوب إليها. هذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ‹وربّما يجعل من الثمرة، اجتماع الوجوب والحرمة ـ إذا قيل بالملازمة ـ فيما كانت المقدّمة محرّمة، فيبتني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها›[٢].

وناقش صاحب الكفاية هذه الثمرة بثلاث مناقشات:

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الأصول: ص١٢٤.

المناقشة الأولى: أنّ الأمر والنهي **تارةً**: يجتمعان في الشيء بعنوانين من قبيل اجتماع عنوان الغصب وعنوان الصلاة في الحركة الركوعيّة، وهذا من مصاديق موارد اجتماع الأمر والنهي بلا شكّ.

وأخرى: يتعلّق النهي بما تعلّق به الأمر بعنوانه المتعلّق به للأمر كقوله: ‹دعي الصلاة أيّام أقرائك› ومن الواضح: أنّ هذا ليس من مصاديق مسألة الاجتماع، وإنّما هو من مصاديق النهي في العبادة.

وثالثة: يتعلّق النهي بالشيء بعنوان من العناوين ولكنّه يكون ذلك الشيء متعلّقاً للأمر بعنوانه الذاتي له؛ بأن تكون الحركة ـ مثلاً ـ بما هي حركة مأموراً بها وبما هي من مصاديق عنوان الغصب المتعلّق للنهي من موارد النهي.

وهذا الفرض أيضاً من مصاديق النهي في العبادة لا من مصاديق مسألة الاجتماع.

وعلى هذا الأساس لا تكون الثمرة في المقام من اجتماع الأمر والنهي، لأنّ المقدّمة المحرّمة قد وقعت واجبة لا بعنوان كونها مقدّمة، بل بما هي مقدّمة بالحمل الشائع، فتكون من موارد مسألة النهي في العبادة، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ‹وفيه: أوّلاً: أنّه لا يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتنيةً عليه؛ لما أشرنا إليه غير مرّة: أنّ الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة، لا بعنوان المقدّمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة›(١) أي المقدّمة المحرّمة لا تكون من باب الاجتماع حتى تكون صحيحة بناء على الجواز، وغير صحيحة بناء على الامتناع إذا قلنا بالملازمة وترشّح الوجوب.

وأجاب السيّد الخوئي على صاحب الكفاية: بأنّ ‹عنوان المقدّمة وإن كان عنواناً تعليليّاً وخارجاً عن متعلّق الأمر، إلّا أنّ المأمور به هو الطبيعي الجامع

---

(١) المصدر السابق: ص١٢٥.

بين هذا الفرد المحرّم وغيره، وعليه فيكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، فإنّ متعلّق الأمر هو طبيعيّ الوضوء أو الغسل مثلاً، أو طبيعيّ تطهير البدن أو اللباس، ومتعلّق النهي حصّة خاصّة من هذا الطبيعي بعنوان الغصب أو نحوه، وبما أنّ متعلّق الأمر والنهي ينطبقان على هذه الحصّة فهي مجمع لهما وتكون من موارد الاجتماع›[1].

المناقشة الثانية: ذكر صاحب الكفاية في هذه المناقشة أنّ الواجب النفسيّ إمّا أن تنحصر مقدّمته بهذا المحرّم أو لا تنحصر، فإن انحصرت به فهو خارج عن مسألة الاجتماع، لأنّ الواجب الذي تنحصر مقدّمته بالحرام يكون من التكليف بما لا يطاق، الذي لا يقول به القائل بجواز الاجتماع، وفي هذه الحالة ـ أي صورة الانحصار ـ لا يعقل بقاء الواجب النفسيّ، فإمّا أن يكون أهمّ من حرمة المقدّمة فترتفع الحرمة وتقع مصداقاً للواجب الغيريّ، وإمّا أن لا يكون أهمّ فلابدّ أن لا يبقى الواجب على وجوبه، فمتى تتحقّق هذه الثمرة؟

وإذا لم تنحصر مقدّمته بالحرام فالمقدّمة الواجبة خصوص الفرد الحلال، فإنّه إذا كان هناك دابّة مغصوبة ودابّة غير مغصوبة فمقدّمة الواجب خصوص الدابّة غير المغصوبة.

وهذا ما ذكره بقوله: ‹وثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً، لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في غير صورة الانحصار به، فإمّا لا وجوب للمقدّمة لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة، وإمّا لا حرمة لها لذلك، كما لايخفى›[2].

وأورد السيّد الخوئي على هذه المناقشة: بأنّ ‹الأمر وإن كان كذلك في

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٢٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ص١٢٥، لكن هذا الجواب أُسقط من بعض نسخ الكفاية.

صورة انحصار المقدّمة بالمحرّمة، إلّا أنّه لا يتمّ في صورة غير الانحصار، والسبب فيه هو أنّه لا موجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدّمة المباحة بعد ما كانت المقدّمة المحرّمة مثلها في الواجديّة للملاك ـ وهو توقّف الواجب عليها ووفاؤها بالغرض ـ ومجرّد كون المقدّمة محرّمة من ناحية انطباق عنوان المحرّم عليها، لا يخرجها عن واجديّتها للملاك؛ إذ كما أنّ اجتماع الواجب النفسيّ مع عنوان محرّم، لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبيّة؛ بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدم سراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه متعلّق الأمر، كذلك اجتماع الواجب الغيريّ (كالمسير إلى الحجّ مثلاً) مع عنوان محرّم (كالغصب) لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبيّة، ومن الواضح: أنّه لا فرق من هذه الناحية بين الواجب النفسيّ والغيريّ»[1].

المناقشة الثالثة: وحاصلها: أنّ المهمّ من المقدّمة هو إمكان التوصّل بها إلى الواجب النفسيّ، فإن كانت توصّليّة، فالتوصّل بها إلى الواجب النفسيّ ممكن، وإن كانت محرّمة، ولا فرق في إمكان التوصّل بها خارجاً بين كونها منهيّاً عنها أم لا، وسواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا؛ ضرورة أنّه لا أثر له في ذلك أبداً، وإن كانت تعبّديّة كالطهارات الثلاث، فعندئذٍ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي صحّت العبادة في مورد الاجتماع، سواء أقلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل، وإن قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي على جانب الأمر فلا مناص من الحكم بفسادها، من دون فرقٍ أيضاً بين القول بوجوب المقدّمة والقول بعدم وجوبها، وبهذا يتّضح عدم وجود ثمرة على القول بوجوب المقدّمة.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٢٧٤.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصّل بالمقدّمة المحرّمة وعدمه أصلاً، فإنّه يمكن التوصّل بها إن كانت توصّليّة، ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصّل بها إن كانت تعبّديّة على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه، وجواز التوصّل بها على القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصّل بها وعدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه، كما لا يخفى»[1].

(١) كفاية الأصول: ص١٢٥.

(١٨٨)

شمول الوجوب الغيريّ

- تقسيم المقدّمة إلى داخليّة وخارجيّة
- النزاع في المقدّمة الداخليّة
- بحوث تفصيليّة

(١) تفصيل البحث في اتّصاف الأجزاء بالمقدّميّة

(٢) ثمرة البحث في اتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيريّ

شمول الوجوب الغيريّ

قامَ القائلونَ بالملازمةِ بعدّةِ تقسيماتٍ للمقدّمة، وبحثوا في أنّ الوجوبَ الغيريَّ هل يشملُ كلَّ تلكَ الأقسامَ أو لا؟ ونذكرُ فيما يلي أهمَّ تلكَ التقسيمات:

التقسيمُ الأوّلُ: تقسيمُ المقدّمةِ إلى داخليّةٍ وخارجيّة، ويرادُ بالداخليّةِ جزءُ الواجب، وبالخارجيّةِ ما توقّفَ عليه الواجبُ من أشياءَ سوى أجزائِه.

وقد وقعَ البحثُ بينهم في أنّ الوجوبَ الغيريَّ هل يعمُّ المقدّماتِ الداخليّة، أو يختصُّ بالمقدّماتِ الخارجيّة؟

فقد يقالُ بالتعميم، لأنّ ملاكَه التوقّف، والواجبُ كما يتوقّفُ على المقدّمةِ الخارجيّةِ يتوقّفُ أيضاً على وجودِ جزئِه، إذ لا يوجدُ مركّبٌ إلّا إذا وجدتْ أجزاؤه.

ويقالُ في مقابلِ ذلك بالاختصاصِ ونفيِ الوجوبِ الغيريِّ عن الجزء، إمّا لعدمِ المقتضي له، أو لوجودِ المانع.

وبيانُ عدمِ المقتضي أن يقالَ: إنّ التوقّفَ والمقدّميّةَ يستبطنُ المغايرةَ بينَ المتوقّفِ والمتوقّفِ عليه؛ لاستحالةِ توقّفِ الشيءِ على نفسِه، والجزءُ ليس مغايراً للمركّبِ في الوجودِ الخارجي، فلا معنى لاتّصافِه بالوجوبِ الغيريّ.

وبيانُ المانعِ بعدَ افتراضِ المقتضي أن يقالَ: إنّ الجزءَ متّصفٌ بالوجوبِ النفسيِّ الضمنيّ، فلو اتّصفَ بالوجوبِ الغيريّ، لزمَ اجتماعُ المثلين.

فإن قيلَ: يمكنُ أن يفترضَ تأكّدُهما وتوحّدُهما من خلالِ ذلك في وجوبٍ واحد، فلا يلزمُ محذور.

كانَ الجوابُ: أنّ التأكّدَ والتوحّدَ هنا مستحيلٌ، لأنّ الوجوبَ الغيريَّ إذا كانَ معلولاً للوجوبِ النفسيّ ـ كما يقالُ ـ فيستحيلُ أن يتّحدَ معَه وجوداً؛ لاستحالةِ الوحدةِ بينَ العلّةِ والمعلولِ في الوجود.

الشرح

قام القائلون بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته بتقسيم المقدّمة إلى عدّة تقسيمات، من قبيل تقسيمها إلى المقدّمة الداخليّة والخارجيّة، وإلى مقدّمة وجوب وواجب، والى مقدّمة شرعيّة وعقليّة.

والغرض من هذا البحث هو لو بنينا على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعاً، فهل يكون الوجوب الغيريّ شاملاً لجميع أقسام المقدّمة، أم أنّه يختصّ ببعضها فقط؟

ومن الجدير بالذكر: أنّ السيّد الشهيد + لم يتعرّض لبعض أقسام هذه المقدّمة مبرّراً ذلك بعدم وجود أثر لتلك التقسيمات، حيث قال: «قسّمت المقدّمة إلى وجوبيّة ووجوديّة كما تقدّم، وإلى عقليّة وشرعيّة وعاديّة، وإلى مقدّمات الوجود ومقدّمات الحصّة، وإلى داخليّة وخارجيّة، وإلى الشرط المقارن والمتقدّم والمتأخّر. ولا أثر للحديث عن هذه التقسيمات التي ذكروها من حيث ما هو المهمّ وهو أنّه متى ما تحقّقت المقدّميّة جاء النزاع في وجوبها سواء كانت ذاتيّة، وهي المسمّاة بالعقليّة، أو شرعيّة عرضيّة نشأت من تقييد الواجب بفعل، كالوضوء، فيصبح الواجب المقيّد بما هو مقيّد متوقّفاً عليه. نعم، التقسيم الأخير يستحقّ البحث من ناحية الإشكال الواقع في معقوليّة الشرط المتأخّر بل المتقدّم أيضاً فلابدّ من التعرّض له»[١].

تقسيم المقدّمة إلى داخليّة وخارجيّة

من أهمّ تقسيمات المقدّمة تقسيمها إلى داخليّة وخارجيّة.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٧٧.

المقدّمة الداخليّة: هي جزء الواجب المركّب، كالصلاة. وإنّما اعتبروا الجزء مقدّمة باعتبار أنّ المركّب متوقّف في وجوده على أجزائه، فكلّ جزء في نفسه هو مقدّمة لوجود المركّب، كتقدّم الواحد على الاثنين.

وسمّيت داخليّة؛ لأنّ الجزء داخل في قوام المركّب، وليس للمركّب وجود مستقلّ غير نفس وجود الأجزاء[١].

المقدّمة الخارجيّة: هي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب وله وجود مستقلّ عن وجود الواجب، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة، وتوقّف الصلاة على الطهارة، والمثال الأوّل للمقدّمة الخارجيّة العقليّة، والثاني للمقدّمة الخارجيّة الشرعيّة، فهذه الشرائط يتوقّف عليها المأمور به، وأنّها خارجة عن ماهيّته وحقيقته، لذا أطلق عليها بالمقدّمة الخارجيّة. ولا إشكال في كون المقدّمات الخارجيّة داخلة في مورد البحث، فإنّه بناء على الملازمة تكون المقدّمات الخارجيّة واجبة بالوجوب الغيريّ، أمّا المقدّمات الداخليّة فقد وقع الخلاف والنزاع فيها.

النزاع في المقدّمة الداخليّة

وقع البحث في المقدّمة الداخليّة في جهتين:

الجهة الأولى: في صحّة إطلاق المقدّمة على أجزاء المركّب، إذ يستشكل بأنّ المقدّميّة تتوقّف على كون المقدّمة سابقة على ذي المقدّمة، والحال أنّ الأجزاء غير سابقة على المركّب، لأنّ المركّب عين الأجزاء. وهذه الجهة لم يتعرّض لها الشهيد الصدر في الحلقة الثالثة.

وفي هذه الجهة قد يستشكل بأنّ المقدّميّة تتوقّف على كون المقدّمة سابقة على ذي المقدّمة، والأجزاء غير سابقة على المركّب، لأنّ الكلّ هو عين

---

(١) أصول الفقه: ج٢ ص٣٢٩.

الأجزاء، ونفس الشيء لا يكون سابقاً عليه.

وأوّل من ذكر هذه المسألة هو الشيخ محمّد تقي الأصفهاني صاحب ›هداية المسترشدين في شرح معالم الدين‹ حيث أثارها بشكل إشكال نسبه إلى بعض الأفاضل، وحاصل هذا الإشكال هو: أنّه لا يصحّ إطلاق المقدّمة على الأجزاء الداخليّة؛ لأنّ المقدّميّة فرع كون الشيء سابقاً على ذي المقدّمة، والأجزاء الداخليّة غير سابقة على المركّب منها؛ لأنّ المركّب عين أجزائه، ونفس الشيء لا يمكن أن يكون سابقاً على نفسه.

وهذا ما ذكره بقوله: ›وعن بعض الأفاضل أنّ محلّ الخلاف هو الأمور الخارجة عن ظاهر ما تناوله الأمر بين الأسباب والشروط، وأمّا الأجزاء فكانّه لا ريب في أنّ الأمر بالكلّ أمر بها من حيث هي في ضمنه؛ لأنّ إيجاد الكلّ هو إيجادها كذلك، وليس إيجاد الكلّ أمراً آخراً غير إيجاد أجزائه‹[١].

وأشار صاحب الكفاية إلى الإشكال بقوله: ›وربّما يشكل في كون الأجزاء مقدّمة له وسابقة عليه، بأنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها‹[٢].

وأجاب عن الإشكال بأنّ الأجزاء بالأسر فيها جهتان واقعيّتان إحداها مترتّبة على الأخرى، فإنّ في كلّ جزء جهة ذاته وجهة اجتماعه مع غيره من الأجزاء. ولا يخفى أنّ جهة الذات متقدّمة على جهة اجتماع الذات مع الذات الأخرى تقدّم المعروض على العارض، لأنّ جهة الاجتماع عارضة على الذوات.

وعليه فنقول: إذا لوحظت الأجزاء بجهة ذاتها كانت المقدّمة، وإذا لوحظت بوصف الاجتماع والانضمام كانت الكلّ، فالمقدّمة سابقة على الكلّ

---

(١) هداية المسترشدين (الطبعة القديمة): ص٢١٦.

(٢) كفاية الأصول: ص٩٠.

وذو المقدّمة سبق المعروض على العارض، وهذا السبق يصحّح إطلاق المقدّميّة عليها.

ويمكن التعبير عن الفرق بين الأجزاء والكلّ بحسب اصطلاح المعقول: بأنّ الأجزاء ما لوحظت لا بشرط، والكلّ ما لوحظ بشرط شيء.

وهذا ما ذكره بقوله: ›والحلّ: أنّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، وبذلك ظهر أنّه لابدّ في اعتبار الجزئيّة أخذ الشيء بلا شرط، كما لابدّ في اعتبار الكلّية من اعتبار اشتراط الاجتماع‹[1].

الجهة الثانية: أنّ البحث عن الوجوب الغيريّ بناء على الملازمة هل يشمل المقدّمة الداخليّة أم لا؟ في المقام يوجد قولان:

القول الأوّل: شمول الوجوب الغيريّ للمقدّمة الداخليّة

وحاصل هذا القول: هو أنّه بناء على الملازمة، فإنّ الوجوب الغيريّ يشمل المقدّمة الخارجيّة والداخليّة معاً؛ وذلك لوجود ملاك الوجوب الغيريّ في كلتا المقدّمتين الخارجيّة والداخليّة، لأنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو التوقّف، فكلّ ما يكون الشيء متوقّفاً عليه فهو يعني أنّه واجد لملاك الوجوب الغيريّ، فيجب أن يتّصف به ـ أي بالوجوب الغيريّ ـ فكما يتوقّف إيجاد وامتثال الحجّ ـ مثلاً ـ على السفر الذي هو مقدّمة خارجيّة، كذلك يتوقّف على الطواف والوقوف في عرفات ونحوها، والصلاة ـ مثلاً ـ كما أنّها تتوقّف على الطهارة التي هي مقدّمة خارجيّة، كذلك تتوقّف على القراءة والركوع والسجود التي هي مقدّمات داخليّة للصلاة.

والحاصل: أنّ الواجب يتوقّف في وجوده على المقدّمات الخارجيّة

---

(١) المصدر السابق.

ويتوقّف كذلك على مقدّماته الداخليّة وهي أجزاؤه فيما إذا كان مركّباً من أجزاء؛ لأنّه يستحيل وجود المركّب من دون أجزائه، وعلى هذا الأساس فإنّ الوجوب الغيريّ يشمل المقدّمة الخارجيّة والمقدّمة الداخليّة معاً.

القول الثاني: الوجوب الغيريّ لا يشمل المقدّمة الداخليّة

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الوجوب الغيريّ يختصّ بالمقدّمة الخارجيّة، ولا يشمل المقدّمة الداخليّة، واستدلّوا لذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: شمول الوجوب الغيريّ للمقدّمة الداخليّة

وهو ما ذكره صاحب الكفاية، وحاصله: عدم وجود المقتضي لاتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيريّ، وذلك لأنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو التوقّف والمقدّميّة، ومن الواضح: أنّ التوقّف والمقدّمة يستبطن المغايرة بين المتوقّف والمتوقّف عليه أو بين المقدّمة وذي المقدّمة؛ لاستحالة توقّف الشيء على نفسه، وكذا استحالة أن يكون الشيء مقدّمة لنفسه؛ للزوم الدور أو التهافت. وعلى هذا الأساس فإذا كانت المقدّمة مغايرة لذيها، فيكون ذو المقدّمة متوقّفاً عليها، وبهذا يكون المقتضي لاتّصافها بالوجوب الغيريّ موجوداً، لتوفّر ملاك الوجوب الغيريّ وهو التوقّف والمقدّميّة، وأمّا إذا لم تكن المقدّمة مغايرة مع ذيها، فهذا يعني عدم وجود ملاك الوجوب الغيريّ وهو التوقّف والمقدّميّة، وعليه فلا تتّصف هذه المقدّمة بالوجوب الغيريّ.

وفي المقام لا تكون المقدّمة الداخليّة مغايرة للمركّب، لأنّ المقدّمة جزء المركّب، ومن الواضح: أنّ الجزء لا يغاير المركّب، لأنّ وجود الجزء وسائر الأجزاء عبارة أخرى عن وجود المركّب وليس شيئاً زائداً عليه ولا مغايراً له؛ لأنّ المركّب يوجد بوجود أجزائه فهو عين أجزائه وهي عين المركّب في الوجود.

نعم، توجد مغايرة بين الجزء والكلّ بلحاظ مفهوم وعنوان الجزء والكلّ؛

لأنّ مفهوم الجزء غير مفهوم المركّب، لكنّ تغاير المفهوم والعنوان لا يؤثّر في المقام؛ لأنّ البحث عن واقع المقدّمة أي ما يكون مقدّمة واقعاً وليس البحث في العناوين.

والحاصل: أنّ المقدّمة الداخليّة لا تتّصف بالوجوب الغيريّ؛ لعدم وجود المقتضي لذلك(١). وهذا ما ذكره صاحب الكفاية في حاشية الكفاية بقوله: «وجهه: أنّه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيريّ، حيث إنّه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكلّ يتوقّف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدّمة، كي يجب بوجوبه أصلاً، كما لا يخفى. وبالجملة: لا يكاد يجدي تعدّد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الأجزاء والكلّ في هذا الباب، وحصول ملاك وجوب الغيريّ المترشّح من وجوب ذي المقدّمة عليها، لو قيل بوجوبها»(٢).

الوجه الثاني: وجود المانع من اتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيريّ.

وهذا الوجه ذكره صاحب الكفاية أيضاً، وحاصله: لو سلّمنا بوجود المقتضي لاتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيريّ، لكنّها لا تتّصف بالوجوب الغيريّ لوجود المانع؛ وذلك لأنّ الأجزاء الداخليّة للمركّب لمّا كانت عين الكلّ في الوجود، كان الأمر النفسيّ المتعلّق بالكلّ متعلّقاً بالأجزاء حقيقة، لأنّ الأمر النفسيّ بالمركّب ينحلّ إلى أوامر ضمنيّة كلّها نفسيّة، فإذا فرض أنّ الجزء يتّصف بالوجوب الغيريّ لكونه مقدّمة لحصول المركّب، لزم من ذلك اجتماع الوجوبين على شيء واحد وهو محال؛ لأنّه من باب اجتماع المثلين، وهو محال.

فإن قيل: إنّ اجتماع الوجوبين لا محذور فيه، لأنّه يعني تأكّد الحكمين

---

(١) توجد ردود ومناقشات لهذا الوجه نذكرها في آخر البحث.

(٢) كفاية الأصول: ص٩١.

وتوحّدهما، من قبيل اجتماع السوادين على الجدار، فيتأكّد أحدهما بالآخر، ولا محذور في ذلك؟

الجواب: التأكّد والتوحّد يعقل فيما إذا كان كلا الوجوبين في عرض واحد وليس أحدهما علّة للآخر، كما في اجتماع السوادين على الجدار، فيتوحّد السوادان في الوجود أو يكون أحدهما مؤكّداً للآخر.

وأمّا إذا كان أحدهما معلولاً والآخر علّة، كما هو الحال في الوجوب الغيريّ الذي هو معلول للوجوب النفسيّ، ففي هذه الحالة لا يعقل التأكّد والتوحّد في الوجود أو كون أحدهما مؤكّداً للآخر، وذلك لاستحالة التوحّد بين العلّة والمعلول في الوجود؛ إذ لا يمكن أن تكون العلّة نفس المعلول في الوجود، لأنّه يلزم أن يكون المعلول علّة والعلّة معلولاً، أو أنّ الوجود الواحد علّة ومعلول ومتقدّم ومتأخّر، وهو محال، كما هو واضح.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «ثمّ لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع، كما صرّح به بعض؛ وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلين، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة، وجواز اجتماع الأمر والنهي معه، لعدم تعدّدها ها هنا، لأنّ الواجب بالوجوب الغيريّ، لو كان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدّميّتها والتوسّل بها إلى المركّب المأمور به، ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون»[1].

---

(١) المصدر السابق: ص٩٠.

تعليق على النصّ

• قوله + : >**ويقال في مقابل ذلك بالاختصاص ونفي الوجوب الغيريّ**< هذا القول مقابل القول الأوّل الذي يرى شمول الوجوب الغيريّ للمقدّمة الداخليّة وهو الذي أشار إليه بقوله: «و قد يقال بالتعميم».

• قوله + : >**فلو اتّصف بالوجوب الغيريّ لزم اجتماع المثلين**< أي الوجوب النفسيّ والوجوب الغيريّ.

• قوله + : >**أو لوجود المانع**< أي: على فرض وجود المقتضي، فالمانع موجود.

• قوله + : >**يمكن أن نفترض تأكّدهما وتوحّدهما من خلال ذلك**<: أي أنّهما من خلال اجتماعهما على شيء واحد وهو الجزء، يلزم توحّدهما وتأكّدهما.

• قوله + : >**أنّ الوجوب الغيريّ إذا كان معلولاً للوجوب النفسيّ كما يقال**< تعبير السيّد الشهيد بقوله: «كما يقال» يكشف عن عدم ارتضائه لهذا القول وهو: أن يكون الوجوب الغيريّ معلولاً للوجوب النفسيّ، وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث اللاحقة.

بحوث تفصيليّة

(١) تفصيل البحث في اتّصاف الأجزاء بالمقدّميّة وعدمه

ذكرنا في الشرح: أنّ في المسألة قولين، أحدهما ذهب إلى أنّ الأجزاء لا تتّصف بالمقدّميّة، والآخر ذهب إلى اتّصاف الأجزاء بالمقدّميّة، وإليك تفصيل القولين:

القول الأوّل: الأجزاء لا تتّصف بالمقدّميّة

وهو ما اختاره صاحب الكفاية ـ كما تقدّم في الشرح ـ والمحقّق العراقي. لكنّهما تخلّصا من الإشكال وهو لزوم اجتماع المثلين فيما لو انصبّ الوجوب الغيريّ على الجزء، بأجوبة متعدّدة، كما سنبيّن.

قال المحقّق العراقي: «لا مجال لاعتبار المقدّميّة في أجزاء المركّب من جهة وضوح أنّ الملاك في مقدّميّة شيء لشيء إنّما هو كون الشيء ممّا يتوقّف عليه وجود الشيء وفي رتبة سابقة عليه، إذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان إلّا عمّا تقدّم على الشيء رتبة بنحو يتخلّل بينهما الفاء كما في قولك: (وجد فوجد) وقضيّة ذلك لا محالة هي المغايرة والاثنينيّة في الوجود بين المقدّمة وذيها، والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك: وجد فوجد، ومن المعلوم حينئذٍ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة إلى أجزاء المركّب؛ نظراً إلى أنّ المركّب لا يكون في الحقيقة إلّا نفس الأجزاء بالأسر، وفي ذلك لا يكون بينها وبين الأجزاء المغايرة والاثنينيّة بحسب الهويّة أو الوجود بوجه أصلاً»[1].

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٢٦٢.

القول الثاني: جزء المركّب يتّصف بالمقدّميّة

وهذا القول اختاره السيّد الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ لكنّـه دفع إشكال اجتماع الوجوبين بأنّ كلّ واحد من الأجزاء مقدّمة، والمركّب منهما ذو المقدّمة والتغاير بين كلّ واحد من الأجزاء والمركّب تغايرٌ حقيقيّ وليس اعتباريّاً؛ ليلزم اجتماع الوجوبين.

حيث قال في جواهر الأصول: «الذي يقتضيه الذوق السليم ويحكم به الوجدان ويعاضده البرهان هو عدم كون الأجزاء بالأسر مقدّمة حتّى يشكل في عينيّتها لذي المقدّمة؛ فيتكلّف في دفعه بالمغايرة الاعتباريّة، بل كلّ جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركّب مستقلّاً مقدّمة، بحيث إذا كان للواجب عشرة أجزاء ـ مثلاً ـ يكون له عشر مقدّمات.

بعبارة أوضح: ليس للواجب المركّب من أجزاء مقدّمة واحدة ـ وهي الأجزاء بالأسر ـ بل هناك مقدّمات بعدد الأجزاء، بحيث يكون كلّ جزء منه مقدّمة برأسه، وفي كلّ واحد منها ملاك الغيريّة. وواضح: أنّ الجزء يغاير الكلّ»[1].

بيان إشكال اجتماع الوجوبين

ذكرت في بيان امتناع الوجوبين ـ الغيريّ والنفسيّ ـ على المقدّمة الداخليّة التي هي جزء المركّب ، وجوه متعدّدة، منها:

الوجه الأوّل: لزوم اجتماع المثلين

وهو ما ذكره صاحب الكفاية من لزوم اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد، كما تقدّم في الشرح.

---

(١) جواهر الأصول: ج٣ ص٢٠.

وأجاب المحقّق النائينيّ عن هذا الإشكال: بأنّه لا مانع من تعلّق الوجوب الغيريّ بالأجزاء مع تعلّق الوجوب النفسيّ بها، لأنّهما يرجعان إلى تعلّق حكم واحد مؤكّد، لا حكمين مستقلّين حتّى يلزم اجتماع المثلين[١].

وأورد عليه المحقّق العراقيّ: بأنّ التأكّد إنّما يتصوّر في ما إذا لم يكن الوجوب الغيريّ معلولاً للوجوب النفسيّ، وإلّا فيمتنع فرض التأكّد، حيث قال: ›وتوهّم التأكّد في مثل المقام غلط؛ إذ الوجوب الغيريّ معلول الوجوب النفسيّ ومتأخّر عنه بمقدار تخلّل الفاء الحاصل بين العلّة والمعلول، وهذا الفاء مانع عن اتّحاد وجودهما ولو بالتأكّد، كما أنّ التقدّم بالماهيّة والتجوهر محضاً يمنع كونه مناط ترشّح الوجوب، بل العقل لا يرى مناطه إلّا التقدّم خارجاً ووجوداً. وحينئذٍ لا مجال لتوهّم إدخال الأجزاء في مركز البحث أصلاً‹[٢].

وأجاب السيّد الخوئيّ على المحقّق العراقي بأنّ امتناع التأكّد إنّما يتمّ فيما إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر زماناً، لا ما إذا كان أحدهما متقدّماً على الآخر، كما كان في المقام كذلك، حيث قال: ›إنّ ما أفاده + مبتنٍ على الخلط بين تقدّم حكم على حكم آخر زماناً وبين تقدّمه عليه رتبة مع مقارنته له كذلك.

بيانه: إنّ الاندكاك بين الحكمين إنّما لا يتصوّر فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر، بحيث لا يجتمعان في زمان واحد، ففي مثل ذلك لا يعقل الاندكاك والتأكّد. وأمّا إذا كانا مقارنين زماناً ومجتمعين فيه وإن كانا مختلفين رتبةً، فلا مناص من الالتزام بالتأكّد والاندكاك؛ بداهة أنّه لا أثر لاختلاف الرتب العقليّة في الأحكام الشرعيّة،

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٢١٦.

(٢) مقالات الأصول: ج١ ص٢٩٤.

لعدم ثبوتها لها، وإنّما هي ثابتة للموجودات الزمانيّة. ومثال الاندكاك في التكوين والتشريع موجود.

النتيجة: أنّ الملاك المقتضي للاندكاك والتأكّد هو تقارن الحكمين زمناً وإن كانا مختلفين رتبة. أضف إلى ذلك: أنّ الوجوب الغيريّ ليس معلولاً للوجوب النفسيّ ومترشّحاً منه»[١].

الوجه الثاني: عدم وجود مقتضى الوجوب الغيريّ

وهو ما ذكره صاحب الكفاية وتقدّم بيانه في الشرح، وملخّصه: أنّ المقدّمة عين وجود ذيها في الخارج، وعليه فلا مقتضيَ لاتّصافها بالوجوب الغيريّ. وهذا الوجه استحسنه المحقّق النائينيّ والمحقّق الخوئيّ في خروج الأجزاء عن محلّ النزاع.

قال المحقّق النائيني: «المحقّق صاحب الحاشية + أخرج المقدّمات الداخليّة بالمعنى الأخصّ عن حريم النزاع، وقد استدلّ عليه بما يقرب من استدلال القائلين بخروج العلّة عن محلّ الكلام، وحاصله: أنّ المقدّمات الداخليّة بما أنّ التقيّد والقيد فيها داخلان في المأمور به فهي نفس متعلّق الأمر النفسيّ وليس فيها جهة أخرى توجب تعلّق الوجوب الغيريّ بها، مع أنّه يستحيل كون شيء واحد متعلّقاً للأمر النفسيّ والغيريّ المترشّح من قبل نفسه؛ لاحتياج الأمر الغيريّ إلى اتّصاف متعلّقة بالمقدّميّة المستلزمة للمغايرة في الوجود بين المقدّمة وذيها، وعمدة الإشكال هو ذلك لا لزوم اجتماع الحكمين المتماثلين»[٢].

وقال السيّد الخوئي: «الذي أفاده + في غاية الصحّة والمتانة؛ بداهة أنّه

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٠٦.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص٢١٦.

لا موضوع لحكم العقل بالملازمة هنا بعد فرض أنّ الأجزاء نفس المركّب في الخارج، وأحدهما عين الآخر وجوداً ووجوباً، ومعه كيف يعقل وجود الملاك للوجوب الغيريّ فيها؟»[1].

الوجه الثالث: استحالة اجتماع الضدّين

هذا الوجه نسبه المحقّق الاصفهانيّ إلى المشهور، وحاصله: أنّ وجه استحالة تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الداخليّة هو استحالة اجتماع الضدّين.

ثمّ أورد عليه بقوله: «والتحقيق أنّ الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادّين كما هو المشهور عند الجمهور بل لأنّ الإرادة علّة للحركة نحو المراد. فإن كان الغرض الداعي إلى الإرادة واحداً، فانبعاث الإرادتين منه في قوّة صدور المعلولين عن علّة واحدة، وهو محال. وإن كان الغرض متعدّداً، لزم صدور الحركة عن علّتين مستقلّتين، وهو محال».

وأورد على نفسه بأنّ هذا في الإرادة التكوينيّة وليس في الإرادة التشريعيّة.

فأجاب قدس سره على ما أورده على نفسه بقوله: «لا فرق بينهما إلّا بكون الأولى علّة تامّة للحركة نحو المقصود، والثانية علّة ناقصة، ولازمها التأثير بانضمام إرادة المكلّف، فيلزم صدور الواحد عن الكثير أيضاً، ومنه يتّضح: أنّ الإيجاب بمعنى البعث والتحريك أيضاً كذلك، فإنّ البعث لجعل الداعي، ومن الواضح: أنّ جعل ما يمكن أن يكون داعياً غير قابل للتعدّد مع وحدة المدعو إليه، إذ لازمه الخروج من حدّ الإمكان إلى الوجوب عند تمكين المكلّف من الامتثال فيلزم صدور الواحد عن إرادتين وداعيين مستقلّين»[2].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٠٤.

(٢) نهاية الدراية: ج١ ص٣٠٦.

(٢) ثمرة البحث في اتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيريّ وعدمه

نقل السيّد الخوئي عن بعض الأعلام: بأنّ ثمرة البحث في اتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيريّ وعدمه تظهر في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فعلى القول بتعلّق الوجوب الغيريّ بالأجزاء، فيكون المرجع في تلك المسألة أصالة الاشتغال ووجوب الإتيان بالأكثر، وعلى القول بعدم تعلّق الوجوب الغيريّ بالأجزاء يكون المرجع في هذه المسألة هو أصالة البراءة عن وجوبه وكفاية الإتيان بالأقلّ، وقد أفاد في وجه ذلك أنّ العلم الإجمالي على القول بتعلّق الوجوب الغيريّ بالأجزاء لا ينحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ الجامع بين الوجوب النفسيّ والوجوب الغيريّ، لأنّ الانحلال منوط بأن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال وفرداً من أفراده، والمفروض: أنّه غير محرز في المقام، لأنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسيّ والمعلوم بالتفصيل الجامع بين النفسيّ والغيريّ، فإذن ليس هنا إلّا احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وهذا مقوّم للعلم الإجمالي لا أنّه موجب لانحلاله، فإذا لم ينحلّ العلم الإجمالي فمقتضاه وجوب الاحتياط. وأمّا على القول بعدم تعلّق الوجوب الغيريّ بالأجزاء، فحيث إنّ المكلّف يعلم تفصيلاً بوجوب الأجزاء وجوباً نفسيّاً في ضمن الأقلّ ويشكّ في تقييد وجوبها بالأكثر، فيرجع إلى أصالة البراءة عنه، فينحلّ العلم الإجمالي بها حكماً [1].

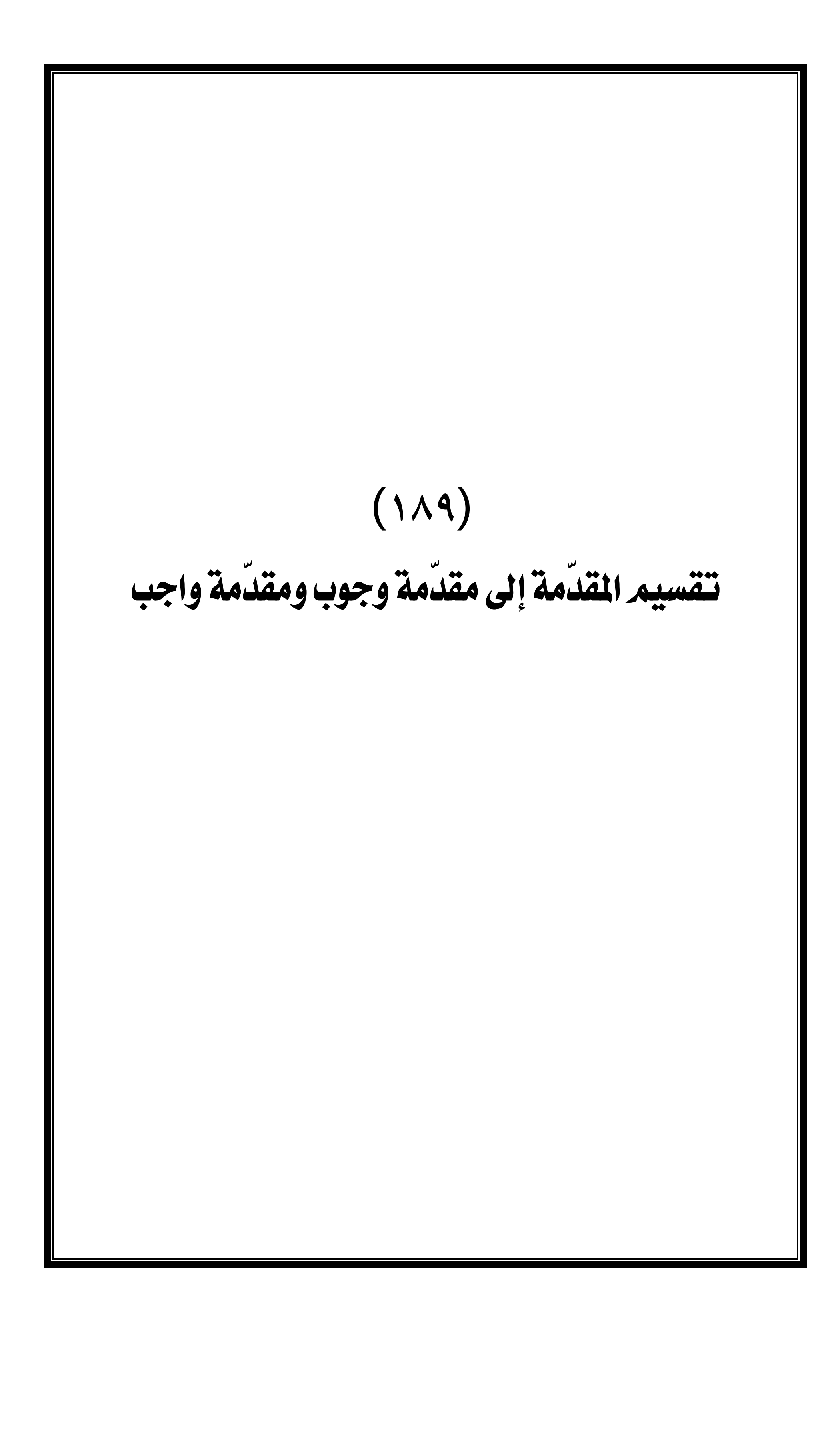
وأورد عليه السيّد الخوئي بأنّه: >خاطئ جدّاً، والسبب في ذلك: هو أنّ انحلال العلم الإجمالي وعدمه في تلك المسألة يرتكزان على نقطة أخرى، وهي: جريان أصالة البراءة عن وجوب الزائد وعدم جريانها، ولا صلة لها

---

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٠١.

باتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيريّ وعدم اتّصافها به.وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالمركّب إذا لم يكن أمراً بالأجزاء فلا موجب للانحلال، وإن كان الأمر به عين الأمر بالأجزاء ـ كما هو كذلك ـ تعيّن القول بالانحلال بناء على ما حقّقناه في مورده من عدم المانع من جريان أصالة البراءة عن وجوب الزائد، وعلى كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الأجزاء غيريّاً والقول بعدمه›[1].

(١) المصدر السابق.



(١٨٩)
تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة وجوب ومقدّمة واجب

التقسيمُ الثاني: تقسيمُ المقدّمةِ إلى مقدّمةِ واجبٍ ومقدّمةِ وجوبٍ.

ولا شكَّ في أنّ المقدّمةَ الوجوبيّةَ كما لا يكونُ المكلّفُ مسؤولاً عنها من قِبلِ ذلك الوجوبِ ـ على ما تقدّمَ ـ كذلك لا يتعلّقُ الوجوبُ الغيريّ بها، لأنّه إمّا معلولٌ للوجوبِ النفسيّ أو [ملازمٌ] معَه، فلا يُعقلُ ثبوتُه إلّا في فرضِ ثبوتِ الوجوبِ النفسيّ، وفرضُ ثبوتِ الوجوبِ النفسيّ يعني: أنّ مقدّماتِ الوجوبِ قد تمّتْ ووُجدت، فلا معنى لإيجابِها.

الشرح

١. **مقدّمة الوجوب:** هي التي يتوقّف عليها وجوب الواجب، وتؤخذ مفروضة الوجود في مقام الجعل والاعتبار؛ من قبيل الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحجّ، والزوال لوجوب الصلاة، ولهذا تكون من قيود الوجوب في مرحلة الجعل، واتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

وتقدّم: أنّ هذه المقدّمة لا يكون المكلّف مسؤولاً عن تحصيلها، ولذا تكون خارجة عن محلّ البحث في الوجوب الغيريّ للمقدّمة، فلا تتّصف بالوجوب النفسيّ ولا الوجوب الغيري.

أمّا عدم اتّصافها بالوجوب النفسيّ فلأنّه قبل حصول هذه المقدّمة ـ كالاستطاعة مثلاً ـ لا يوجد وجوبٌ نفسيٌّ فعلاً لذيها، وهو الحجّ، وبعد حصولها ـ الاستطاعة ـ وتحقّق الوجوب الفعليّ للحجّ، فلا معنى لإيجابها، لأنّه يكون تحصيلاً للحاصل وهو محال.

وأمّا عدم اتّصافها بالوجوب الغيريِّ فلأنّ الوجوب الغيريَّ إمّا أن يكون معلولاً للوجوب النفسيّ فلا يحصل الغيريّ إلّا بعد تحقّق الوجوب النفسيّ، وإمّا أن يكون كلّ من الوجوب الغيريّ والنفسيّ معلولين معاً للملاك فيوجدان معاً وفي عرض واحد، وعلى كلا التقديرين لا يعقل ثبوت الوجوب الغيريّ لمقدّمة الوجوب، لأنّه على الأوّل ـ أي كون الوجوب الغيريّ معلولاً للنفسي ـ فلأنّ الوجوب الغيريّ لمّا كان معلولاً للنفسي، فلا يوجد الغيريّ إلّا عند وجود وتحقّق الوجوب النفسي، وبما أنّ الوجوب النفسيّ لا يثبت إلّا بعد تحقّق مقدّمته وهي الاستطاعة بالمثال، فإذا تحقّق الوجوب النفسيّ فهذا يعني أنّ موضوعه وسائر ما يرتبط به من قيود وشروط ومقدّمات قد تحقّقت؛ لأنّه

موقوف عليها، فتكون المقدّمة ـ الاستطاعة ـ حاصلة ومتحقّقة، فلا معنى لتعلّق الوجوب الغيريّ بها لأنّه من تحصيل الحاصل، ويكون كذلك إيجاباً لشيء قد فرغ عن وجوده وحصوله فيكون لغواً.

وأمّا على الثاني ـ أي كون الوجوب الغيريّ والنفسي معلولين لعلّة واحدة وهي الملاك ـ أيضاً لا يتعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الوجوبيّة (الاستطاعة مثلاً)؛ وذلك لأنّه بناء على كونهما معلولين لعلّة واحدة يكون ثبوت الوجوب الغيريّ منوطاً بثبوت علّة الوجوب النفسي، فإذا فرضنا تحقّق علّة الوجوب النفسي، فهذا يعني أنّ الوجوب الغيريّ ثابت أيضاً لأنّهما معلولان لعلّة واحدة، فإذا تحقّقت العلّة لابدّ أن يتحقّق معلولاها؛ لاستحالة التفكيك بين العلّة والمعلول، وبعد تحقّق العلّة فإنّ الوجوب النفسيّ قد تحقّق، وهو يعني أنّ مقدّمته الوجوبيّة ـ كالاستطاعة ـ قد تحقّقت أيضاً، وإذا تحقّقت المقدّمة (الاستطاعة) لا معنى لإيجابها لأنّه تحصيل للحاصل.

وبهذا يتّضح: أنّ الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بالمقدّمات الوجوبيّة.

٢. مقدّمة الواجب: هي المقدّمة التي يتوقّف عليها إيجاد الواجب خارجاً ـ كالسفر إلى الميقات، فإنّ امتثال الحجّ يتوقّف عليها ـ وتكون دخيلة في ترتّب الملاك عليه، من دون أن تكون دخيلة في الوجوب واتّصاف الواجب بالملاك، كما تقدّم.

ولا إشكال في اتّصافها بالوجوب الغيري؛ لأنّ الداعي لإيجاد وتحصيل الواجب هو نفسه يكون داعياً ومحرّكاً نحو المقدّمة الموقوف عليها، ولذلك يحكم العقل بلزوم تحصيل هذه المقدّمة، وعلى أساس الملازمة يتعلّق بالمقدّمة الوجوب الغيري.

والحاصل: أنّ الفرق بين المقدّمات الوجوبيّة والمقدّمات الوجوديّة يتلخّص في نقطتين:

الأولى: أنّ المقدّمات الوجوبيّة دخيلة في الحكم في مرحلة الجعل وفي اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ؛ ولذا لا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجادها، بلا فرق بين أن تكون هذه المقدّمات اختياريّة أو غير اختياريّة، كالبلوغ والعقل والوقت ودخول شهر رمضان والحيض والنفاس وغير ذلك.

أمّا مقدّمات الواجب فهي غير دخيلة لا في الحكم في مرحلة الجعل ولا في الملاك في مرحلة المبادئ، وإنّما هي دخيلة في ترتّب الملاك على وجود الواجب في الخارج.

الثانية: لا يعقل ترشّح الوجوب إلى المقدّمات الوجوبيّة، أمّا مقدّمات الواجب فلا مانع من ترشّح الوجوب إليها، ولذا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجادها.

تعليق على النصّ

• قوله + : >**لا يكون المكلّف مسؤولاً عنها من قبل ذلك الوجوب على ما تقدّم**< في الحلقة الثالثة تحت عنوان: المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات.

• قوله + : >**كذلك لا يتعلّق الوجوب الغيريّ بها**< أي كذلك لا يتعلّق الوجوب الغيريّ بالاستطاعة فلا يجب تحصيل الاستطاعة ليذهب إلى الحجّ.

• قوله + : >**لأنّه إمّا معلول للوجوب النفسيّ أو معه**< هذا الترديد بناء على ما تقدّم بيانه من أنّ الوجوب الغيريّ إمّا أنّه معلول للوجوب النفسيّ أو أنّ هناك ملاكاً واحداً يكون علّة للوجوب النفسيّ أوّلاً وبالذات وللوجوب الغيريّ ثانياً وبالتبع.

(١٩٠)

تقسيم المقدّمة إلى شرعيّة وعقليّة وعلميّة

- مختار المحقّق النائيني: الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بالمقدّمة الشرعيّة
- بحوث تفصيليّة:

(١) المقدّمة العاديّة

(٢) مقدّمة الصحّة

التقسيمُ الثالث: تقسيمُ المقدّمةِ إلى شرعيّةٍ وعقليّةٍ وعلميّة.

والمقدّمةُ الشرعيّةُ: ما أخذَها الشارعُ قيداً في الواجب.

والمقدّمةُ العقليّةُ: ما يتوقّفُ عليها ذاتُ الواجبِ تكويناً.

والمقدّمةُ العلميّةُ: هي ما يتوقّفُ عليها تحصيلُ العلمِ بالإتيانِ بالواجب، كالجمعِ بينَ أطرافِ العلمِ الإجماليّ.

ولا شكَّ في أنّ الوجوبَ الغيريّ لا يتعلّقُ بالمقدّمةِ العلميّة؛ لأنّها ممّا لا يتوقّفُ عليها نفسُ الواجبِ بل إحرازُه، كما لا شكَّ في تعلّقِه بالمقدّمةِ العقليّةِ إذا ثبتتْ الملازمة، وإنّما الكلامُ في تعلّقِه بالمقدّمةِ الشرعيّة، إذ ذهبَ بعضُ الأعلامِ كالمحقّقِ النائيني & إلى أنّ المقدّمةَ الشرعيّةَ كالجزءِ تتّصفُ بالوجوبِ النفسيّ الضمنيّ، وعلى هذا الأساسِ أنكرَ وجوبَها الغيريّ.

ودعوى الوجوبِ النفسيِّ للمقدّمةِ الشرعيّةِ تقومُ على افتراضِ أنّ مقدّميّتَها بأخذِ الشارعِ لها في الواجبِ النفسيّ، ومعَ أخذِها في الواجبِ ينبسطُ عليها الوجوب.

ونردُّ على هذهِ الدعوى بما تقدّمَ: من أنّ أخذَها قيداً يعني تحصيصَ الواجبِ بها وجعلَ الأمرِ متعلّقاً بالتقيّد، فيكونُ تقيّدُ الفعلِ بمقدّمتِه الشرعيّةِ واجباً نفسيّاً ضمنيّاً لا القيدُ نفسُه.

فإن قيل: إنّ التقيّدَ منتزعٌ عن القيد، فالأمرُ به أمرٌ بالقيد.

كان الجواب: أنّ القيدَ وإن كانَ دخيلاً في حصولِ التقيّد لأنّه طرفٌ له، لكنّ هذا لا يعني كونَه عينَه، بل التقيّدُ بما هو معنىً حرفيٌّ له حظٌّ من الوجودِ والواقعيّةِ مغايرٌ لوجودِ طرفيه، وذلك هو متعلّقُ الأمرِ النفسيّ ضمناً، فالمقدّمةُ الشرعيّةُ إذن تتّصفُ بالوجوبِ الغيريِّ كالمقدّمةِ العقليّةِ إذا تمّتْ الملازمة.

الشرح

١. **المقدّمة الشرعيّة:** هي المقدّمة التي أخذها الشارع قيداً في الواجب، كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإنّ الصلاة لا تتوقّف على الوضوء تكويناً وعقلاً، لكنّها تتوقّف على الوضوء شرعاً؛ لأنّ الشارع أخذ الوضوء قيداً في الصلاة.

٢. **المقدّمة العقليّة:** هي المقدّمة التي يتوقّف عليها الإتيان بالواجب تكويناً، بحيث لا يمكن الإتيان بالواجب بدونها، من قبيل السفر بالنسبة إلى الحجّ، فلا يمكن الإتيان بالحجّ من دون السفر إلى الميقات.

٣. **المقدّمة العلميّة:** هي المقدّمة التي لا يتوقّف عليها وجود الواجب خارجاً، ولكن يتوقّف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب، كما إذا شكّ في وجوب الظهر أو الجمعة، فالإتيان بأطراف العلم الإجمالي ـ أي: الإتيان بالصلاتين ـ يعتبر مقدّمة علميّة لتحصيل الواجب وإحرازه، أو من قبيل غسل شيء من فوق المرفق لكي يحصل اليقين بغسل المرفق، فإنّ غَسْل شيء فوق المرفق لا يتوقّف عليه الواجب وهو الوضوء، لكن يتوقّف عليه العلم واليقين بغسل المقدار الواجب.

بعد بيان المراد من هذه المقدّمات الثلاث، ولج الأصوليون في بحث ‹أيّ مقدّمة من هذه المقدّمات يتعلّق بها الوجوب الغيري›.

أمّا المقدّمة العلميّة، فقالوا أنّها خارجة عن محلّ البحث؛ لعدم تعلّق الوجوب الغيريّ بها، بلا خلاف، وذلك لأنّها ليست مقدّمة للإتيان بالواجب، وإنّما هي مقدّمة لحصول العلم واليقين بامتثال الواجب، فإذا شكّ المكلّف بأنّ عليه صلاةً مردّدة إمّا الظهر وإمّا الجمعة فيمكن أن يصلّي الظهر فقط أو الجمعة فقط، وليست إحدى الصلاتين موقوفة على الأخرى، لكنّ

تحصيل العلم بامتثال الواجب يتوقّف على الإتيان بالصلاتين معاً.

وكذلك الصلاة إلى كلّ جهة من الجهات المحتملة للقبلة ـ عند اشتباه القبلة ـ لا تكون دخيلة في حصول نفس الواجب الواقعي. نعم، هي دخيلة في حصول العلم بالامتثال.

إذن المقدّمة العلميّة لا يتعلّق بها الوجوب الغيري، لعدم توقّف الواجب عليها، وإنّما هي واجبة من باب تحصيل الفراغ اليقيني ومن باب الاحتياط.

وأمّا المقدّمة العقليّة فعلى القول بالملازمة لا إشكال ولا خلاف في تعلّق الوجوب الغيريّ بها؛ وذلك لأنّ وجود وامتثال الواجب يتوقّف عليها عقلاً وتكويناً، فالحجّ مثلاً يتوقّف على السفر إلى الميقات تكويناً فيحكم العقل بوجوبها، وبناء على الملازمة يحكم الشارع بالوجوب الغيريّ للمقدّمة العقليّة.

وأمّا المقدّمة الشرعيّة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فقد وقع الخلاف بين الأصوليّين في تعلّق الوجوب الغيريّ بها وعدمه.

مختار المحقّق النائيني: الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بالمقدّمة الشرعيّة

ذهب بعض الأصوليّين كالمحقّق النائيني وغيره إلى أنّ الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بالمقدّمة الشرعيّة، وإنّما يتعلّق بالمقدّمة العقليّة فقط.

وقرّبوا ذلك بأنّ المقدّمة الشرعيّة هي التي يأخذها الشارع قيداً في الواجب، وعلى هذا يكون الوجوب منصبّاً على الواجب وعلى المقدّمة الشرعيّة كالوضوء، فينحلّ الأمر إلى أمرين ضمنيّين نفسيّين أحدهما متعلّق بذات الواجب وهو الصلاة، والأمر الآخر يتعلّق بالمقدّمة وهي الوضوء، ومع كونها متّصفة بالوجوب الضمنيّ النفسيّ يستحيل أن تتّصف بالوجوب الغيري، فتكون كالجزء في الواجب - الركوع مثلاً ـ الذي تقدّم أنّه لا يتعلّق به الوجوب الغيري؛ لأنّه يلزم اجتماع الوجوبين على شيء واحد، وهو من

اجتماع المثلين، وهو محال.

بعبارة أخرى: إنّ الواجب والقيد ـ أي المقدّمة الشرعيّة كالوضوء ـ وإن كانا متغايرين وكان القيد مقدّمة لوجود الواجب، إلّا أنّ اتّصافه بالوجوب الضمني النفسيّ يمنع من اتّصافه بالوجوب الغيري، وإلّا للزم اجتماع المثلين، وهو مستحيل.

مناقشة السيّد الشهيد للمحقّق النائيني

أورد السيّد الشهيد على ما اختاره المحقّق النائيني الذي أنكر تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الشرعيّة: بأنّ أخذ الشارع للمقدّمة الشرعيّة قيداً في الواجب يعني أنّ الواجب كالصلاة مثلاً له حصّتان: الأولى هي الحصّة الواجدة للقيد (أي: الواجدة للوضوء) والثانية: هي الحصّة الفاقدة للقيد (أي: الفاقدة للوضوء)، ومن الواضح: أنّ الأمر منصبّ على الحصّة الواجدة للقيد، أي على الصلاة المقيّدة بالوضوء، وبالتحليل نجد أنّ الوجوب الضمني النفسيّ يتعلّق بذات المقيّد، أي بالصلاة وبالتقيّد بالقيد، أي كونها عن وضوء، لا بنفس القيد (الوضوء) بمعنى أنّ القيد يكون خارجاً عن متعلّق الوجوب، وإنّما هو مقدّمة لحصول التقيّد المأمور به ضمنيّاً.

فالمطلوب من المكلّف هو إيجاد الصلاة المقيّدة بالوضوء، أي أنّ الواجب هو ذات المقيّد والتقيّد لا القيد، أمّا القيد فهو مقدّمة لحصول التقيّد؛ لأنّ الصلاة عن وضوء لا تحصل إلّا بالإتيان بالوضوء.

إن قيل: إنّ قولكم بأنّ الأمر بالصلاة المقيّدة ينحلّ إلى أمرين: أمر بذات المقيّد أي بالصلاة، وأمر بالتقيّد أي بكونها عن وضوء، أمّا القيد فهو خارج، وهذا يعني أنّ الوجوب لابدّ وأن يتعلّق بنفس الوضوء، وذلك لأنّ التقيّد عنوان انتزاعيّ من الصلاة المقيّدة بالوضوء، ومن الواضح: أنّ هذا العنوان

وهو تقيّد الصلاة بالوضوء لا يمكن أن يتحقّق إلّا بالإتيان بالوضوء، ولازمه أنّ الأمر بالتقيّد أمرٌ بالقيد أيضاً ـ أي الوضوء ـ لا محالة؛ لأنّه منشأ انتزاعه، وعليه يتّصف القيد وهو الوضوء بالوجوب الضمني النفسيّ فيمتنع اتّصافه بالوجوب الغيري.

الجواب على ذلك: أنّ القيد وهو الوضوء وإن كان دخيلاً في حصول التقيّد ـ لأنّ الصلاة المقيّدة بالوضوء لا يمكن أن تتحقّق إلّا بالإتيان بالوضوء، فيكون الوضوء أحد الطرفين لانتزاع التقيّد والطرف الآخر هو الصلاة، وبحصول هذين الطرفين وهما الصلاة والوضوء ننتزع منهما عنوان التقيّد ـ لكنّ هذا لا يعني أنّ القيد (الوضوء) عين التقيّد ونفسه، بل هما أمران متغايران.

فالتقيّد نسبة معنىً حرفيّ منتزع من الصلاة والوضوء، والمعنى الحرفي له وجود مستقلّ عن نفس الطرفين اللذين هما منشأ انتزاعه.

وعلى هذا الأساس فالتقيّد ليس نفس القيد والمقيّد، بل هو مغاير لهما. نعم، لا يحصل التقيّد إلّا بطرفيه ولكن هذا لا يجعله منطبقاً عليهما، ولذلك يكون الأمر النفسيّ الضمني متعلّقاً بالتقيّد وبالمقيّد فهما داخلان، أمّا القيد فهو خارج عن الأمر وغير متّصف بالوجوب النفسيّ الضمني.

وعلى هذا يمكن أن يتّصف بالوجوب الغيريّ بناء على القول بالملازمة؛ وبذلك يتّضح: أنّ المقدّمة الشرعيّة تتّصف بالوجوب الغيريّ كالمقدّمة العقليّة بناءً على القول بالملازمة.

تعليق على النصّ

• قوله + : >**والمقدّمة الشرعيّة ما أخذها الشارع...**< كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة

• قوله + : >**والمقدّمة العقليّة ما يتوقّف عليها ذات الواجب**< كالسفر إلى الحجّ.

• قوله + : >**والمقدّمة العلميّة ما يتوقّف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب**< كالزيادة في الغسل على المقدار الواجب في الوضوء مثلاً ليعلم بغسل الأعضاء الثلاثة.

• قوله + : >**ونردّ على هذه الدعوى بما تقدّم**< تقدّم في الحلقة الثالثة تحت عنوان المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات.

• قوله + : >**يعني تخصيص الواجب بها وجعل الأمر متعلّقاً بالتقيّد**< أي جعل الأمر متعلّقاً بالواجب (الصلاة) مع التقييد أي مع كونها عن وضوء.

• قوله + : >**إنّ القيد وإن كان دخيلاً في حصول التقيّد لأنّه طرف له**< أنّ التقيّد معنىً حرفيٌّ له طرفان أحدهما القيد.

بحوث تفصيليّة

(١) المقدّمة العاديّة

للمقدّمة العاديّة معنيان:

المعنى الأوّل: هي المقدّمة التي لا يتوقّف عليها ذو المقدّمة توقّفاً عقليّاً وحقيقيّاً وإنّما يكون توقّفاً بحسب العادة من قبيل توقّف خروج الإنسان من داره على لبس حذائه، فإنّ العادة قد جرت على لبس الحذاء قبلاً، وعلى هذا فلا يوجد توقّف حقيقيّ على ذلك، فإنّ خروج الإنسان من داره لا يتوقّف توقّفاً حقيقيّاً على لبس الحذاء. وقد ذكر صاحب الكفاية بأنّ المقدّمة العاديّة بهذا المعنى وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة إلّا أنّه لا ينبغي توهّم دخولها في محلّ النزاع؛ لأنّ المقدّمة العاديّة بهذا المعنى ليست بمقدّمة حقيقة، حيث قال: >وأمّا العاديّة: فإن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلّا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة، إلّا أنّه لا ينبغي توهّم دخولها في محلّ النزاع<[1].

المعنى الثاني: هي تلك المقدّمة التي يكون توقّف ذي المقدّمة عليها توقّفاً حقيقيّاً ولكنّه ليس عقليّاً، كتوقّف الكون في السطح على ارتقاء السلّم، فإنّ الطيران والكون على السطح بلا سلّم وإن كان أمراً ممكناً عقلاً إلّا أنّ الشخص ما دام ليس متّصفاً بالطيران بالفعل ـ وإن كان طيرانه ممكناً في حدّ نفسه ـ فيكون توقّف كونه في السطح على ارتقاء السلّم توقّفاً حقيقيّاً وممّا تقتضيه العادة.

وذهب صاحب الكفاية إلى أنّ مثل هذه المقدّمة ينبغي أن تكون راجعة إلى

---

(١) كفاية الأصول: ص٩٢.

العقليّة، والدليل عليه: هو ضرورة: استحالة الصعود على السطح بدون مثل نصب السلّم عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان الطيران على السطح ممكناً ذاتاً، وهذا ما ذكره بقوله: >وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلاً واقعيّاً كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح، إلّا أنّه لأجل عدم التمكّن عادة منالطيران الممكن عقلاً فهي ـ أيضاً ـ راجعة إلى العقليّة، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب للسلّم عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً<[1].

وببيان السيّد الخوئي: >تارةً يكون الشيء ممتنعاً ذاتاً كاجتماع النقيضين، ووجود الممكن بلا علّة وما شاكل ذلك. وأخرى يكون ممتنعاً وقوعاً وإن كان في ذاته ممكناً، وذلك ككون الإنسان على السطح بدون طيّ المسافة، فإنّه ممتنع عقلاً حيث يلزم من فرض وقوعه في الخارج محال، وهو الطفرة. وثالثة لا هذا ولا ذاك، بل هو ممتنع عادةً ككونه على السطح بلا نصب السلّم حيث لا يلزم من فرض وقوع الطيران أو القوّة الخارقة العادة له محال؛ لعدم استحالتهما، وإنّما يستحيل بلا نصب السلّم بالقياس إلى عادم الجناح وعادم القوّة الخارقة.

فالنتيجة: أنّ المقدّمة في الحقيقة هي الجامعة بين الطيران ونصب السلّم وحيث إنّ الفرد الأوّل غير متحقّق انحصر الجامع في الفرد الأخير وهو نصب السلّم، فإذن ترجع المقدّمة العاديّة على ضوء هذا التفسير إلى المقدّمة العقليّة. فلا معنى لذكرها في قبالها<[2].

ولا يخفى أنّ هذه المقدّمة لم يذكرها السيّد الشهيد + ، ولعلّ عدم ذكره لها لعدم كونها مقدّمة حقيقة.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادي): ج٢ ص٣٠٣.

(٢) مقدّمة الصحّة

وهي المقدّمة التي تتوقّف عليها صحّة الشيء كصحّة الصلاة المتوقّفة على شرائطها، كالطهارة ونحوها من الشروط التي تتوقّف عليها صحّة الصلاة.

وقد أرجع صاحب الكفاية مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود ـ وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب، كطيّ المسافة بالنسبة إلى الحجّ ـ سواء على القول بأنّ الألفاظ موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد أم على القول بالوضع للصحيح فقط.

أمّا رجوعها إلى مقدّمة الوجود ـ بناء على الوضع للصحيح ـ فواضح، لأنّ غير الصحيح ليس فرداً للماهيّة المأمور بها حتى يكون وجوداً لها.

وأمّا بناء على الوضع للأعمّ، فلأنّ محلّ الكلام هو مقدّمة الواجب، لا مقدّمة المسمّى بالصلاة مثلاً، لأنّ الفرد الفاسد وإن كان فرداً للمسمّى لكنّه ليس فرداً للواجب، لأنّ الواجب هو الفرد الصحيح، فكلّ ما يتوقّف عليه صحّة الواجب كالطهارة للصلاة يكون مقدّمة وجوديّة[1]. وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: >لا يخفى رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعمّ، ضرورة أنّ الكلام في مقدّمة الواجب، لا في مقدّمة المسمّى بأحدها، كما لا يخفى<[2].

وإذا كانت مقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود، فلا إشكال في اتّصافها بالوجوب الغيري، كما تقدّم آنفاً.

خلاصة البحث في شمول الوجوب الغيري

• القائلون بالملازمة قسّموا المقدّمة إلى عدّة تقسيمات، من قبيل تقسيمها

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٢ ص١٢٨.

(٢) كفاية الأصول: ص٩٢.

إلى المقدّمة الداخليّة والخارجيّة، وإلى مقدّمة وجوب وواجب، وإلى مقدّمة شرعيّة وعقليّة.

• الغرض من هذا البحث: هو أنّه لو بنينا على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعاً، فهل يكون الوجوب الغيريّ شاملاً لجميع أقسام المقدّمة، أم يختصّ ببعضها فقط؟

• من أهمّ تقسيمات المقدّمة ثلاثة تقسيمات:

• **التقسيم الأوّل:** انقسامها إلى مقدّمة داخليّة وخارجيّة، والمقدّمة الداخليّة: هي جزء الواجب المركّب، والمقدّمة الخارجيّة: هي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب وله وجود مستقلّ عن وجود الواجب.

• وقع الخلاف في أنّ الوجوب الغيريّ بناء على الملازمة هل يشمل المقدّمة الداخليّة؟ وفي المقام قولان:

الأوّل: شمول الوجوب الغيريّ للمقدّمة الداخليّة.

الثاني: الوجوب الغيريّ لا يشمل المقدّمة الداخليّة.

واستدلّ أصحاب القول الثاني بوجهين: الأوّل: عدم وجود المقتضي لشمول الوجوب الغيريّ للمقدّمة الداخليّة، والوجه الثاني: وجود المانع من اتّصاف المقدّمة الداخليّة بالوجوب الغيري.

• **التقسيم الثاني:** إلى مقدّمة وجوب ومقدّمة واجب.

ومقدّمة الوجوب لا يشملها الوجوب الغيري.

أمّا مقدّمة الواجب: فهي التي يتوقّف عليها إيجاد الواجب خارجاً، ولا إشكال في اتّصافها بالوجوب الغيري.

• **التقسيم الثالث:** تقسيم المقدّمة إلى شرعيّة وعقليّة وعلميّة.

المقدّمة العقليّة: هي المقدّمة التي يتوقّف عليها الإتيان بالواجب تكويناً. ولا إشكال ولا خلاف في تعلّق الوجوب الغيريّ بها على القول بالملازمة.

أمّا المقدّمة العلميّة: وهي التي لا يتوقّف عليها وجود الواجب خارجاً، ولكن يتوقّف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب، وهي خارجة عن محلّ البحث؛ لعدم تعلّق الوجوب الغيريّ بها، بلا خلاف.

أمّا المقدّمة الشرعيّة: فهي المقدّمة التي أخذها الشارع قيداً في الواجب. وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في تعلّق الوجوب الغيريّ بها وعدمه.

• ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بالمقدّمة الشرعيّة؛ لأنّ الوجوب النفسيّ ينصبّ عليها، وهو يمنع اتّصافها بالوجوب الغيري، وإلّا لزم اجتماع المثلين.

• أورد عليه السيّد الشهيد بأنّ القيد خارج عن الأمر وغير متّصف بالوجوب النفسيّ الضمني.

(١٩١)

تحقيق حال الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته

- عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته
- بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١) الأصل العملي في مسألة وجوب الملازمة

- مقتضى الأصل العملي في المسألة الأصوليّة
- مقتضى الأصل العملي في المسألة الفقهيّة

١. في أصل الاستصحاب

٢. في أصل البراءة

(٢) الأقوال على وجوب المقدّمة وأدلّتها

١. وجوب المقدّمة مطلقاً

٢. عدم وجوب المقدّمة مطلقاً

٣. التفصيل بين المقدّمات السببيّة وغيرها

٤. التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

تحقيق حال الملازمة

والصحيحُ: إنكارُ الوجوبِ الغيريّ في مرحلةِ الجعلِ والإيجاب، مع التسليمِ بالشوقِ الغيريّ في مرحلةِ الإرادة.

أمّا الأوّل: فلأنّ الوجوبَ الغيريّ إن أريدَ به الوجوبُ المترشّحُ بصورةٍ قهريّةٍ من قبلِ الوجوبِ النفسيّ، فهذا غيرُ معقول، لأنّ الوجوبَ جعلٌ واعتبار، والجعلُ فعلٌ اختياريٌّ للجاعلِ ولا يمكنُ ترشّحُه بصورةٍ قهريّة.

وإن أريدَ به وجوبٌ يُجعلُ بصورةٍ اختياريّةٍ من قبلِ المولى، فهذا يحتاجُ إلى مبرّرٍ ومصحّحٍ لجعلِه، مع أنّ الوجوبَ الغيريَّ لا مصحّحَ لجعلِه، لأنّ المصحّحَ للجعل ـ كما تقدّمَ في محلِّه ـ إمّا إبرازُ الملاكِ بهذا اللسانِ التشريعيّ، وإمّا تحديدُ مركزِ حقِّ الطاعةِ والإدانة، وكلا الأمرينِ لا معنى له في المقام، لأنَّ الملاكَ مبرزٌ بنفسِ الوجوبِ النفسيّ، والوجوبُ الغيريُّ لا يستتبعُ إدانةً ولا يصلحُ للتحريك ـ كما مرّ بنا ـ فيلغو جعله.

وأمّا الثاني: فمن أجلِ التلازمِ بين حبِّ شيءٍ وحبِّ مقدّمتِه، وهو تلازمٌ لا برهانَ عليه، وإنّما نؤمنُ به لشهادةِ الوجدان. وبذلك صحّ افتراضُ الحبِّ في جلِّ الواجباتِ النفسيّةِ التي تكونُ محبوبةً بما هي مقدّماتٌ لمصالحِها وفوائدِها المترتّبةِ عليها. ولو أنكرنا الملازمةَ بينَ حبِّ الشيءِ وحبِّ مقدّمتِه، لما أمكنَ التسليمُ بمحبوبيّةِ هذه الواجباتِ النفسيّة.

الشرح

تحقيق حال الملازمة بين الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، عنوان ينبغي البحث فيه من عدّة جهات:

الجهة الأولى: الأدلّة على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

الجهة الثانية: الأدلّة على عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

الجهة الثالثة: الأصل العملي عند الشكّ في الملازمة وعدمها، والأقوال المهمّة في المسألة أربعة:

١. وجوب المقدّمة مطلقاً.

٢. عدم وجوب المقدّمة مطلقاً.

٣. التفصيل بين السبب وغيره.

٤. التفصيل بين المقدّمة الشرعيّة وغيرها.

والسيّد الشهيد + لم يتعرّض في الحلقة الثالثة إلّا لبيان مختاره وهو عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته مطلقاً، وعلى هذا سوف نذكر أوّلاً مختار السيّد الشهيد + ، وبعد ذلك نتعرّض لبقيّة الجهات والأقوال.

مختار السيّد الشهيد: عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته

قبل الولوج في هذا البحث ينبغي التذكير بأنّ المراد من الملازمة هي الملازمة الشرعيّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أي أنّ الجعل الشرعي لذي المقدّمة لازمه جعل شرعيّ بوجوب المقدّمة وجوباً غيريّاً، وهذا هو محلّ النزاع بين الأعلام، أمّا الوجوب العقلي للمقدّمة فإنّه لم يقع فيه خلاف بيّن، وذلك لحكم العقل بتوقّف امتثال الواجب على المقدّمة، فالملازمة ثابتة عقلاً

لا شرعاً.

وقد ذكر السيّد الشهيد + : أنّ الصحيح إنكار الوجوب الغيريّ في مرحلة الجعل والإيجاب والتسليم بالشوق الغيريّ في مرحلة الإرادة.

بيان ذلك: لكي يتّضح المطلب ينبغي التمييز بين مراحل الحكم، لأنّ الحكم الشرعي يمرّ بثلاث مراحل، هي مرحلة الملاك ومرحلة الشوق والإرادة ومرحلة الجعل والاعتبار، وفيما يلي تحقيق الحال في الملازمة وعدمها في هذه المراحل:

أمّا مرحلة الملاك، فلو فرض وجود ملاك في مقدّمة الواجب، نتيجة الملازمة بين وجود الملاك في ذي المقدّمة والمقدّمة، فكما يوجد ملاك في الحجّ مثلاً، يوجد ملاك في نفس السفر أيضاً، لكنّ هذا باطل وغير صحيح؛ لأنّ فرض وجود ملاك في مقدّمة الواجب ـ كالسفر إلى الحجّ مثلاً ـ يلزم أن تكون نفس المقدّمة ـ السفر ـ واجباً نفسيّاً لا غيريّاً، فيلزم انقلاب الواجب الغيريّ إلى النفسي، وهو خلف الفرض من كونه واجباً غيريّاً.

أمّا بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار، فلا توجد في هذه المرحلة ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته؛ لأنّه إمّا يريد بالملازمة بنحو الترشّح القهري من الوجوب النفسيّ إلى المقدّمة، بمعنى أنّ الوجوب الغيريّ يثبت شرعاً بمجرّد ثبوت الوجوب النفسيّ من دون أنّ يتدخّل الشارع فيجعل هذا الوجوب، وأمّا يريد به الوجوب الغيريّ الذي يجعله الشارع باختياره وإرادته، وكلاهما باطل:

أمّا بطلان الأوّل ـ الترشّح القهري من الوجوب النفسيّ إلى المقدّمة ـ فلأنّ الوجوب والإيجاب فعلٌ اختياريّ للمولى، بمعنى: أنّ الجاعل باختياره يضعه أو يرفعه، وليس بيد أحد غيره ولا يكون رغم إرادته، وعلى هذا فلا يمكن أن يترشّح قهراً بمجرّد جعل الشارع للوجوب النفسي.

بعبارة أخرى: إنّ الشارع إذا أوجب شيئاً؛ فلا يلزم أن يوجب مقدّمته، بل قد يوجبها وقد لا يوجبها؛ لأنّ الإيجاب فعلٌ اختياريّ للمولى ولا يكون قهراً عليه؛ لكي يقال إنّ الوجوب الغيريّ يترشّح قهراً من الوجوب النفسي، إذن هذا الكلام باطل ولا معنى له.

وأمّا بطلان الثاني ـ أي أنّ الوجوب الغيريّ يجعله الشارع باختياره وإرادته ـ فهذا وإن كان معقولاً في نفسه إلّا أنّ الجعل والإيجاب الشرعي لا يكون عبثاً ومن دون أيّ مبرّر وغرض، ولذا لو سألنا عن الغرض والداعي الذي على أساسه جعل المولى مثل هذا الوجوب الغيري؟ لأجيب بأنّ الغرض لجعل الوجوب الغيريّ لا يخلو من أحد أمرين، وكلاهما غير متوفّر في المقدّمة. وهذان الأمران هما:

الأوّل: أنّ الغرض من جعل المولى للوجوب الغيريّ هو إبراز الملاك؛ لأنّ إبراز الملاك غرض مصحّح للجعل المولوي، أي أنّ الشارع تعلّق غرضه بإبراز الملاك بهذا الوجوب الغيري.

لكن نقول: إنّ الملاك الذي أراد المولى إبرازه هو الملاك الموجود في الوجوب النفسي.

ويرد عليه: أنّ هذا الملاك أبرزه الشارع بجعل الوجوب النفسيّ، فإبرازه مرّة أخرى يكون تحصيلاً للحاصل.

وإمّا أن يكون الملاك الذي أراد المولى إبرازه هو ملاك الوجوب الغيري.

ويرد عليه: أنّ هذا غير معقول؛ لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيريّ لا ملاك فيه زائداً على الملاك الموجود في الوجوب النفسي، وإلّا لصار وجوباً نفسيّاً لا غيريّاً وهو خلف.

الأمر الثاني: أن يكون الغرض من جعل الوجوب الغيريّ هو لأجل إثبات المنجّزيّة والمحرّكيّة والباعثيّة، وتحديد مركز حقّ الطاعة من أجل ترتيب

الثواب على الامتثال والعقاب على المخالفة، ومن الواضح: أنّ مثل هذا الغرض يكون مصحّحاً للجعل والإيجاب المولويّ أيضاً، فغرض المولى هو إثبات المحرّكيّة والمنجّزيّة والثواب والعقاب بجعله الوجوب الغيري.

ويرد عليه: أنّه غير معقول؛ لأنّ الوجوب الغيريّ ليس فيه منجّزيّة ولا محرّكيّة ولا ثواب ولا عقاب زائداً على ما في الوجوب النفسيّ من ذلك، كما تقدّم.

وممّا تقدّم يتّضح عدم وجود غرض للمولى في جعل الإيجاب الغيريّ، فلا معنى لجعله.

أمّا بلحاظ مرحلة الإرادة، أي وجود ملازمة بين حبّ شيء وحبّ مقدّمته، فتوجد محبوبيّة غيريّة للمقدّمة تبعاً للمحبوبيّة النفسيّة للواجب.

فيرد عليه: أنّ هذه المحبوبيّة بين الشيء وبين مقدّمته ليست برهانيّة وإنّما هي ثابتة بالوجدان، فالوجدان هو الذي يدرك التلازم بين إرادة الواجب النفسيّ وإرادة مقدّماته، فكلّما تحقّقت الإرادة والشوق والحبّ في شيء، استلزم ذلك نشوء الإرادة والشوق والحبّ الغيريّ نحو المقدّمات؛ فالإنسان مثلاً إذا أراد شيئاً فيه مبادئ، فإنّ هذه المبادئ تسري إلى مقدّمات ذلك الشيء، لأنّه لو لم يحبّ مقدّماته ولم يردها، فلا يستطيع التوصّل إلى مراده النفسي.

وعلى هذا الأساس تكون الواجبات النفسيّة محبوبة تبعاً لمحبوبيّة الملاكات والمصالح المترتّبة عليها، فلو لم توجد ملازمة بين حبّ شيء وحبّ مقدّماته، فلا يمكن أن تكون الواجبات النفسيّة محبوبة للمولى، وهو واضح البطلان.

وبهذا يتّضح وجود الملازمة بين حبّ الشيء وحبّ مقدّماته في مرحلة الإرادة.

أمّا في مرحلة الجعل فلا توجد ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، وهذا ما ذكره الشهيد الصدر + بقوله: ›وهكذا اتّضح عدم

الملازمة بين الوجوب النفسيّ والغيري بحسب مرحلة الجعل والاعتبار.

وأمّا بلحاظ عالم الشوق والإرادة فالصحيح فيه هو التلازم بين الحبّ النفسيّ والحبّ الغيري، لأنّ الشوق أمرٌ تكوينيّ وليس كالجعل والاعتبار فعلاً اختياريّاً فيعقل أن يكون مستتبعاً لأمرٍ تكوينيٍّ آخر، وهو ملاك الحبّ النفسيّ أو نفسه. والواقع أنّ تشخيص الاستتباع والتلازم بين شيءٍ وآخر، لا يمكن أن يكون بالبراهين أو المصادرات العقليّة وإنّما يكون عن طريق الاستقراء والملاحظة؛ فإنّه لولا ملاحظة الإحراق بالتجربة خارجاً، لم يكن يعرف كونها علّة له، وفي المقام لتشخيص التلازم لابدّ وأن نرجع إلى الوجدان المدرك للتلازم بين إرادة الواجب النفسيّ وإرادة مقدّماته، فإنّه يقضي بأنّه كلّما أراد الإنسان فعلاً أراد مقدّماته تبعاً أيضاً»[1].

تعليق على النصّ

• قوله + : «**الصحيح إنكار الوجوب الغيريّ في مرحلة الجعل والإيجاب**» كلمة «الإيجاب» معطوفة على «الجعل» عطفاً تفسيرياً.

• قوله + : «**لأنّ المصحّح للجعل ـ كما تقدّم ـ إمّا إبراز الملاك...**» تقدّم هذا البحث في أوائل الحلقة الثالثة.

• قوله + : «**والوجوب الغيريّ لا يستتبع إدانةً ولا يصلح للتحريك، كما مرّ بنا**» في البحوث السابقة.

خلاصة ما تقدّم

• الصحيح هو إنكار الوجوب الشرعي الغيريّ للمقدّمة في مرحلة الجعل والإيجاب، مع التسليم بالملازمة في مرحلة الشوق والإرادة، فمقدّمة الواجب

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٨٢.

ليست واجبة بالوجوب الشرعي، وإن كانت محبوبة ومرادة للمولى.

• استدلّ السيّد الشهيد على إنكار الوجوب الشرعي الغيريّ لمقدّمة الواجب في مرحلة الجعل، بأنّ هذا الوجوب الغيريّ فعل اختياريّ للشارع، ولا يمكن ترشّحه قهراً من وجوب آخر، كما أنّه لا يوجد مصحّح لجعله اختياراً من قبل الشارع؛ لأنّ المصحّح إمّا إبراز الملاك، وهو مبرز بالوجوب النفسي، وإمّا تحديد مركز حقّ الطاعة والإدانة على عدم التحرّك، والوجوب الغيريّ لا يستتبع إدانة، ولا يصلح للتحريك، فيكون جعله لغواً.

• استدلّ السيّد الشهيد على التسليم بالشوق الغيريّ لمقدّمة الواجب في مرحلة الإرادة، بالتلازم بين حبّ الشيء وحبّ مقدّمته، وهو تلازم لا برهان عليه، ولكنّه ثابت بشهادة الوجدان، وبذلك صحّ افتراض الحبّ في الواجبات النفسيّة؛ لكونها مقدّمات للمصالح المترتّبة عليها، فلو أنكرنا الملازمة بين حبّ الشيء وحبّ مقدّمته، لما أمكن التسليم بمحبوبيّة هذه الواجبات النفسيّة.

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١) الأصل العملي في مسألة وجوب الملازمة

قد وقع البحث بين الأعلام في تأسيس الأصل العملي عند الشكّ في أنّ مقدّمة الواجب هل واجبة شرعاً أم لا؟

ويقع البحث في مقامين:

الأوّل: مقتضى الأصل العملي في المسألة الأصوليّة، أي: مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

الثاني: مقتضى الأصل العملي في المسألة الفقهيّة، أي: في مرحلة النتيجة، وهي نفس وجوب المقدّمة إثباتاً ونفياً.

المقام الأوّل: مقتضى الأصل العملي في المسألة الأصوليّة

واستُدلّ على ذلك بما يلي:

الدليل الأوّل: عدم قابليّة الوجوب الغيريّ للتنجيز والتعذير

وهو ما ذهب إليه السيّد الشهيد بتقريب: أنّ الأصول العمليّة تجري في الأحكام التكليفيّة التي تقبل التنجيز والتعذير، والتي يكون في مخالفتها عصيان وعقاب، والحال أنّ وجوب المقدّمة شرعاً على القول به ليس بنفسه ممّا يقبل التنجيز، كما تقدّم، وعلى هذا فلا يمكن إجراء الأصول العمليّة في المقام

وهذا ما ذكره بقوله: «إن أريد إجراء الأصل في الوجوب الغيري، أي: المقدّمة، فإنّه لا يجري فيها شيء من الاستصحاب أو البراءة، وذلك لأنّ الأصل العملي لابدّ أن ينتهي إلى الأثر العملي في مقام التعذير والتنجيز، واستصحاب عدم الوجوب أو البراءة لا يجري إلّا إذا كان ينتهي إلى التنجيز والتعذير، وإلّا

يكون جعله لغواً صرفاً؛ لوضوح أنّ الأصول إنّما جعلت لذلك، وحكمٌ ظاهريّ لا يتصوّر فيه التعذير والتنجيز لا تشمله أدلّة الأحكام الظاهريّة.

وفي مقامنا هذا، لا يتصوّر تنجيزاً أو تعذيراً للوجوب الغيريّ مستقلّاً، كما أنّ الوجوب الغيريّ لا يقع موضوعاً للثواب والعقاب، ومن هنا فلا معنى للتأمين عليه، لا بلسان البراءة، ولا بدليل الاستصحاب»[1].

الدليل الثاني: عدم وجود حالة سابقة في مسألة الملازمة

وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية بتقريب: أنّ الملازمة في المسألة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته إن كانت ثابتة فهي ثابتة من الأزل، وإن لم تكن ثابتة فكذلك من الأزل، فلا تتصوّر فيها الحالة السابقة لا وجوداً ولا عدماً، لكي يكون العلم بعدمها سابقاً والشكّ في بقائها لاحقاً.

قال صاحب الكفاية: «إعلم أنّه لا أصل في البحث في المسألة، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة. نعم، نفس وجوب المقدّمة يكون مسبوقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها»[2].

وقال المحقّق العراقي: «أمّا نفس الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها فلا إشكال في أنّه لا أصل فيها، فإنّها من جهة كونها أزليّة وجوداً وعدماً لا حالة سابقة لها حتى يجري فيها الاستصحاب»[3].

وفي خصوص أصالة البراءة قال المحقّق العراقي بعدم جريانها في المقام

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص٢٨٣.

(٢) كفاية الأصول: ص١٢٥.

(٣) نهاية الأفكار: ج١ ص٣٥٠.

لعدم كون الملازمة أمراً شرعيّاً ولا موضوعاً لأثر شرعيّ، لأنّ ترتّب فعليّة الوجوب على الملازمة ترتّبٌ عقليٌّ لا شرعيّ، حيث قال :«وحديث الرفع أيضاً غير جارٍ فيها لعدم كونها أمراً شرعيّاً ولا موضوعاً أيضاً لأثرٍ شرعيّ، لأنّ ترتّب فعليّة الوجوب عليها حينئذٍ ترتّبٌ عقليّ لا شرعيّ، كما هو واضح»[1].

وأجاب السيّد الشهيد على هذا الدليل: بأنّ الملازمة لو أريد منها القضيّة الحقيقيّة الشرطيّة الصادقة على تقدير ثبوتها قبل تحقّق الشرط والجزاء فهي كما أفيد لا حالة سابقة لها، أمّا إذا أريد من الملازمة الملازمة الفعليّة بين الوجوب النفسيّ للشيء بعد تحقّقه والوجوب الغيري، فمن الواضح أنّ هذه الملازمة لها حالة سابقة؛ حيث إنّها مسبوقة بالعدم بنحو العدم الأزلي؛ لأنّه قبل تحقّق الوجوب النفسيّ لم يكن وجوب ولا استلزامه للوجوب الغيري، وبعد تحقّقه نشكّ في تحقّق صفة الملازمة بينهما، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم تحقّقها، وهذا ما ذكره السيّد الشهيد بقوله: «وهذا الإشكال يمكن دفعه: بأنّ الملازمة لو أريد منها القضيّة الحقيقيّة الشرطيّة الصادقة على تقدير ثبوتها قبل تحقّق الشرط والجزاء فهي كما أفيد لا حالة سابقة لها، وأمّا لو أريد بها القضيّة الفعليّة الخارجيّة أي العلّيّة واللزوم الفعلي من قبل الوجوب النفسيّ الفعلي للوجوب الغيريّ الفعلي المنتزعة في طول وجود العلّة خارجاً فهي مسبوقة بالعدم، ولو العدم الأزلي قبل تحقّق الملزوم»[2].

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي في المسألة الفقهيّة

الأصل العملي في مرحلة النتيجة، وهي نفس وجوب المقدّمة إثباتاً ونفياً، والكلام فيه من جهتين: الأولى: في الاستصحاب. والثانية: في البراءة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٧٢.

الجهة الأولى: في أصل الاستصحاب

يقرّب ذلك: بأنّ وجوب المقدّمة، مسبوق بالعدم؛ لعدم تحقّقه قبل وجوب ذي المقدّمة، فيستصحب عدمه بعد وجوب ذيها. ذهب إليه صاحب الكفاية.

لكن استشكل في هذا الاستصحاب بعدّة إشكالات من قبل الأعلام، كما سيتّضح.

الإشكالات الواردة على استصحاب عدم وجوب المقدّمة

الإشكال الأوّل: وجوب المقدّمة ليس مجعولاً مستقلّاً

إنّ وجوب المقدّمة على تقدير ثبوته ليس مجعولاً مستقلّاً، بل هو من قبيل لوازم الماهيّة فلا تناله يد الجعل إثباتاً ونفياً.

بيان ذلك: إنّ هناك أموراً تلازم الماهيّة ولا تنفكُّ عنها، سواء كانت الماهيّة موجودةً في الخارج أم لا، من قبيل الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، وهناك أمور تلازم وجود الماهيّة في الخارج من قبيل الحرارة الملازمة لماهيّة النار الموجودة خارجاً....

وعلى هذا الأساس قالوا: لوازم الماهيّة لا تكون مسبوقة بالعدم، بخلاف لوازم الوجود فلها حالة سابقة، لأنّها قبل أن تكون الماهيّة كانت معدومة وبوجودها وُجدت. وفي المقام فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها من قبيل لوازم الماهيّة لا من قبيل لوازم وجودها، فإنّ وجوب المقدّمة لا ينفكّ عن وجود ذيها كما لا تنفكّ الزوجيّة عن الأربعة، فهي ملازمة موجودة عند العقل، وليس لها حالة سابقة لكي تكون مجرى الاستصحاب.

وهذا الإشكال نقله صاحب الكفاية عن بعض بقوله: ›وتوهّم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة، من قبيل لوازم الماهيّة، غير مجعولة، ولا

أثر آخر مجعول مترتّب عليه، ولو كان لم يكن بمهمّ هاهنا›[١].

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بأنّه وإن كان وجوب المقدّمة من لوازم الماهيّة إلّا أنّه يكون مجعولاً بتبع جعل وجوب ذي المقدّمة. وهذا الجعل التبعيّ يكفي في صحّته كونه أمراً بيد الشارع، إذ لا يعتبر كونه بيده مباشرة، حيث قال: ‹بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامّة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلّا أنّه مجعول بالعرض، ويتبع جعل وجوب ذي المقدّمة ، وهو كافٍ في جريان الأصل›[٢].

وأورد السيّد محمد الروحاني على صاحب الكفاية بأنّه: ‹ما ذكره من تسليم كون وجوب المقدّمة بالإضافة إلى وجوب ذيها من قبيل لوازم الماهيّة، فإنّه عجيب منه + ، فإنّ لازم الماهيّة لا يكون له وجود مستقلّ منحاز عن وجود الماهيّة، بل يكون أمراً انتزاعيّاً ينتزع عن ذات الماهيّة في أيّ عالمٍ وُجدت من ذهن أو خارج، كالزوجيّة بالإضافة إلى الأربع.

ووجوب المقدّمة ليس كذلك، فإنّ له وجوداً منحازاً عن وجوب ذي المقدّمة، غاية الأمر أنّه ينشأ منه. فإنّ من يدّعي وجوب المقدّمة يدّعي تعلّق الإرادة الغيريّة بالمقدّمة، فهناك إرادتان وشوقان: أحدهما يتعلّق بالمقدّمة، والآخر يتعلّق بذيها›[٣].

وأورد المحقّق الأصفهاني على أصل الإشكال ـ الذي يقول أنّ الوجوب من لوازم الماهيّة ـ بأنّ وجوب المقدّمة من لوازم الوجود، لا من لوازم الماهيّة، إذ ليست إرادة المقدّمة بالإضافة إلى إرادة ذيها كالزوجيّة بالإضافة إلى الأربعة، فإنّ الزوجيّة من المعاني المنتزعة من الماهيّة الموجودة ذهناً أو خارجاً، فلا محالة

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) منتقى الأصول: ج٢ ص٣٢٩.

لا وجود استقلاليّ لها، بل وجودها بوجود منشأ انتزاعها؛ بخلاف إرادة المقدّمة فإنّها ليست منتزعة من إرادة ذيها، بل لها وجود غير إرادة ذيها، ومع تجدّد الوجود يجب تعدّد الجعل.

وهذا ما ذكره بقوله: ›والتحقيق كونه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيّة؛ إذ ليست إرادة المقدّمة بالإضافة إلى إرادة ذيها كالزوجية بالإضافة إلى الأربعة، فإنّ الزوجيّة من المعاني الانتزاعيّة من الأربعة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن الوجودين من الذهن والعين، وهو مناط كون الشيء من لوازم الماهيّة، فنفس وضع الماهيّة كافية في صحّة انتزاعه منها، فلذا لا وجود له غير وجودها، فلا جعل له غير جعلها، والجعل الواحد ينسب إلى الماهيّة بالذات، وإلى لازمها بالعرض، بخلاف إرادة المقدّمة، فإنّها بحسب الوجود غير إرادة ذيها، لا أنّ إرادةً واحدةً متعلّقةٌ بذيها بالذات، وبها بالعرض، ومع تعدّد الوجوب يجب تعدّد الجعل، فلا يعقل كون الوجوب المقدّمي بالإضافة إلى الوجوب النفسيّ من قبيل لوازم الماهيّة التي لا اثنينيّة لها مع الماهيّة وجوداً وجعلاً‹(١).

جواب الشهيد الصدر على الإشكال الأوّل

الشهيد الصدر + ، أجاب على هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل: يبتني على مبناه من أنّ لوح الواقع ونفس الأمر أوسع من لوح الوجود العيني أو الذهني، وعلى هذا الأساس يقول: إنّ لوازم الماهيّة ليست أموراً وجوديّة حقيقيّة، وعلى هذا تكون لوازم الماهيّة صادقة وثابتة حتى مع عدم تحقّقها في الخارج، لأنّها أمور واجبة ضروريّة، وإن لم تكن واجبة بوجود الماهيّة ›وإنّما واجبة بذاتها، ولذلك لا يلزم تعدّد واجب

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٤١٥.

الوجود، وما قيل من أنّها معلولات للملزوم، فبناءً على أصالة الوجود: لا يعقل تأثير الماهيّة فيها. واستلزامها لها، مدفوع بأنّ نسبة هذه اللوازم إلى ملزوماتها إنّما هي نسبة العرض إلى المعروض لا المعلول إلى العلّة، بمعنى: أنّها ليست أموراً وجوديّة كي تحتاج إلى العلّة في إيجادها، وإنّما هي أمور واقعيّة واجبة بذاتها وواقعيّتها لا بوجودها، بل لا وجود لها، وإنّما لها الواقعيّة والثبوت الذاتي سواء تحقّق وجود للملزوم أم لا، وبهذا يعرف أنّ لوازم الماهيّة ليست مجعولة حقيقة أصلاً حتّى الجعل بالتبع أي الجعل الحقيقي للشيء بتبع جعل منشئه وعلّته، وإنّما هي مجعولة بالعرض والمجاز، باعتبار انتزاعها من الملزوم الموجود، فالوجود للملزوم حقيقة وليس للاّزم إلّا مجازاً.

وعلى هذا الأساس يُعرف أنّ وجوب المقدّمة على القول به، ليس من لوازم الماهيّة باعتباره أمراً وجوديّاً يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون في نفس المولى، ولوازم الماهيّة كما قلنا أمور واجبة بذاتها وواقعيّتها وصادقة بقطع النظر عن الوجود. ومن كلّ ذلك تعرف: أنّ ما في الكفاية من افتراض أنّ لوازم الماهيّة مجعولة بالتبع وأنّ الوجوب الغيريّ من لوازم الماهيّة للوجوب النفسيّ، كلاهما غير صحيح›[1].

الجواب الثاني: لو سلّمنا الكبرى، وهي اشتراط أن يكون المستصحب مجعولاً للشارع، وسلّمنا أنّ وجوب المقدّمة من لوازم الماهيّة، وأنّه مجعول بالعرض لا بالحقيقة، لو سلّمنا بكلّ هذا، فهل يكفي ذلك في مقام الجواب، بأن نقول: إنّه مجعول بالعرض؟

ذكر السيّد الشهيد أنّ ‹الصحيح: هو العدم، لأنّه لو أريد بالتعبّد الاستصحابي نفس الموجود بالعرض أو بالتبع دون الموجود بالذات

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٧٩.

وبالأصالة، فهذا ليس تحت تصرّف المولى أيضاً، والمفروض الالتزام باشتراط كون المستصحب تحت تصرّف المولى وقدرته بما هو مولىً وجاعل، وإن أريد بالاستصحاب نفي الموجود بالعرض أو بالتبع ظاهراً وبلحاظ الأثر العملي أي نفي الأثر العملي من وجوده، فهذا خلف اشتراط كون المستصحب أمراً تحت تصرّف الشارع من حكمٍ شرعيّ أو موضوعٍ لحكم شرعيّ»[1].

الإشكال الثاني: جريان الاستصحاب يستلزم احتمال التفكيك بين المتلازمين

هذا الإشكال ذكره صاحب الكفاية، وحاصله: أنّ جريان الأصل يستلزم احتمال التفكيك بين المتلازمين، لأنّ احتمال الملازمة موجود، فالحكم بعدم وجوب المقدّمة فيه احتمال التفكيك بين المتلازمين، واحتمال التفكيك بينهما محال كنفس التفكيك.

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بأنّ الدعوى إن كانت هي الملازمة بين الوجوبين في مطلق مراتبها أي ولو كانا فعليّين، فالإشكال في محلّه، وأمّا إذا كانت الملازمة بين الحكمين الإنشائيّين في مرتبة الواقع فلا ورود للإشكال، لأنّ الأصل النظر له إلى الحكم الإنشائي في مرتبة الواقع.

وهذا ما ذكره بقوله: «ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لا محالة، لأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيّين، وإنّما ينافي الملازمة بين الفعليّين. نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعليّة، لما صحّ التمسّك بالأصل، كما لا يخفى»[2].

وأورد عليه السيّد محمد الروحاني بقوله: «من الغريب ما ذكره صاحب

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٢٨٠.

(٢) كفاية الأصول: ص١٢٦.

الكفاية من الترديد، فإنّ دعوى كون الملازمة بين الحكمين الفعليّين لا مجال للترديد فيها، إذ الفرض أنّ الملازمة المدّعاة هي الملازمة بين الإرادتين والشوقين الفعليّين، وأين هذا من الملازمة بين الحكمين الإنشائيّين؟

وعلى كلّ، فيمكن الجواب عن الإشكال المذكور: بأنّ احتمال التفكيك لا يجدي في منع التمسّك بالأصل بعد مساعدة الدليل عليه، فإنّ العقلاء لا يعتنون بمجرّد الاحتمال›[1].

الإشكال الثالث: عدم ترتّب أثر عمليّ على الاستصحاب

وهذا الإشكال ذكره السيّد الخوئي، وحاصله: أنّ الاستصحاب في المقام لايجري ‹لأنّ موضوعه وإن كان تامّاً، إلّا أنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها. وعلى الجملة: فلا يترتّب أيّ أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لابدّيّة الإتيان بها على كلّ تقدير، ومعه لا معنى لجريانه›[2].

الإشكال الرابع: وجوب المقدّمة قهريّ لا يقبل الجعل

ممّن ذهب إلى هذا الإشكال السيّد البروجردي؛ بتقريب: أنّ الاستصحاب لا يجري في وجوب المقدّمة لأنّ وجوب المقدّمة في حال وجوب ذيها هو وجوب قهريّ، وإذا كان قهريّاً فلا يقبل الجعل، وما لا يقبل الجعل لا يجري فيه الأصل.

هذا ما ذكره بقوله: ‹لأنّ وجوب المقدّمة بناء على الملازمة أمر لا يعقل انفكاكه من وجوب ذيها، فإنّ القائل بالملازمة يدّعي أنّ المولى إذا بعث بعثاً مولويّاً نحو شيء فلا محالة يترشّح منه وجوبات تبعيّة ظلّيّة بعدد المقدّمات،

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص٣٣٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٢٧٨.

بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشّح هذه الوجوبات والتحريكات التبعيّة، فالأمر المتعلّق بذي المقدّمة مستتبع لهذه الأوامر الغيريّة، من دون أن يكون لإرادة المولى دخل في ذلك»[١].

الجهة الثانية: في جريان أصالة البراءة

أمّا بالنسبة إلى أصالة البراءة فقد ذهب صاحب الكفاية إلى إمكان الرجوع إليها، بتقريب: أنّه قبل إيجاب الشارع الصلاة ـ مثلاً ـ لم تكن المقدّمة واجبة؛ لفرض عدم وجوب ذيها، وبعد إيجابها شكّ في وجوبها، ومعه لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه[٢].

وأورد عليه السيّد الخوئي بعدم جريان البراءة في المقام، لعدم ترتّب أثر عمليّ عليها بعد حكم العقل بلابدّيّة الإتيان بالمقدّمة، لتوقّف الواجب النفسيّ عليها، حيث قال: «إنّ الأصل فيها لا يخلو من أن يكون البراءة، أو الاستصحاب، والأولى لا تجري بكلا قسميها.

أمّا العقليّة فلأنّها واردة لنفي المؤاخذة والعقاب، والمفروض أنّه لا عقاب على ترك المقدّمة وإن قلنا بوجوبها، والعقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسيّ، وأمّا الشرعيّة فبما أنّها وردت مورد الامتنان فيختصّ موردها بما إذا كانت فيه كلفة على المكلّف ليكون في رفعها بها امتناناً، والمفروض أنّه لا كلفة في وجوب المقدّمة، حيث لا عقاب على تركها، على أنّ العقل يستقلّ بلزوم الإتيان بها لتوقّف الواجب عليها، سواء أقلنا بوجوبها أم لم نقل، فإذن أيّ أثر ومنّة في رفع الوجوب عنها بعد لابديّة الإتيان بها على كلّ تقدير؟»[٣].

---

(١) نهاية الأصول: ص١٩٧.

(٢) كفاية الأصول: ص١٢٦.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤٤٦.

(٢) الأدلّة على وجوب المقدّمة

ذكرنا أنّ الأقوال في وجوب المقدّمة وعدمها أربعة، وفيما يلي بيان الأقوال مع أدلّتها ومناقشاتها:

القول الأوّل: وجوب المقدّمة مطلقاً

وقد استدلّ للقول بالوجوب مطلقاً بعدّة أدلّة:

١. ظاهر الأوامر الغيريّة وجوب المقدّمة

وهو ما ذكره صاحب الكفاية + من أنّ الأوامر الغيريّة كقوله تعالى: **{إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...}** (المائدة: ٨) وقول المعصوم × : >**اغسل ثوبك من أبوال ما يؤكل لحمه**<[1] ونحوها ممّا شاركها في المضمون ذاته التي تدلّ على إيجاب المقدّمة، وهذه الأوامر وإن وردت في بعض المقدّمات إلّا أنّه يستكشف منها أنّ وجوبها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة مبرّرة له، وتلك النكتة هي ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته؛ لأنّه لا يحتمل وجود خصوصيّة في المقدّمات المذكورة.

وأورد السيّد الشهيد على هذا الدليل: بأنّ مفاده ليس الوجوب الغيريّ للمقدّمة، بل مفاده الإرشاد إلى الشرطيّة؛ فإنّه كالأوامر المتعلّقة بأجزاء العبادات كالصلاة ونحوها، فإنّ مفادها الإرشاد إلى جزئيّتها للعبادات، حيث قال: >إنّه إن أريد استكشاف الملازمة من تلك الأوامر بالبرهان الإنّي بدعوى أنّه لا علّة ولا داعي للأمر بتلك المقدّمات لولا ثبوت الملازمة، فهو واضح الفساد. إذ هناك داعٍ آخر أيضاً يقتضي الأمر بها وهو الإرشاد إلى مقدّميّتها ودخلها في الغرض من الواجب النفسيّ، وإن أريد استكشاف ذلك من ظهور

---

(١) وسائل الشيعة: ج٣ ص٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات.

الأمر في المولويّة والصدور عن إرادة حقيقيّة فهذا الظهور غير مسلّم في جميع أوامر الأجزاء والشرائط فإنّها إرشاد إلى الجزئيّة والشرطيّة للمركّبات الشرعيّة لا أكثر من ذلك.

على أنّ الظهور المذكور إنّما ينفع في حقّ غير من حكم وجدانه بثبوت الملازمة أو عدمها، كما لو فرض تعقّل الشكّ في الوجدانيّات التي منها المقام، ولابدّ من أن يفترض في هذا الشاكّ أيضاً عدم احتماله للتفصيل في الوجوب الغيريّ وإلّا لم يكن دليلاً على الملازمة كما هو واضح›[1].

والحاصل: أنّ أوامر الأجزاء والشرائط أوامر إرشاديّة فيكون مفادها الإرشاد إلى الجزئيّة والشرطيّة لا جعل الوجوب الغيريّ لها فإذن تلك الأوامر أجنبيّة عن الدلالة على جعل الوجوب الغيريّ للمقدّمات.

٢. ما يثبت للإرادة التكوينيّة يثبت للإرادة التشريعيّة

حاصل هذا الدليل: أنّ الملازمة في الإرادة التكوينيّة ثابتة بين إرادة شيء تكويناً وإرادة مقدّماته كذلك، فإذا كانت ثابتة في الإرادة التكوينيّة فهي ثابتة في الإرادة التشريعيّة أيضاً؛ تطبيقاً للكبرى الكلّيّة وهي: كلّما يجوز في الإرادة التكوينيّة يجوز في الإرادة التشريعيّة. وعلى هذا، فكما أنّ من أراد شيئاً أصالةً أراد مقدّماته بالتبع للحفاظ عليه، فكذلك إذا أراد المولى الفعل عن المكلّف تشريعاً أراد مقدّماته أيضاً بنفس الملاك، ومعنى إرادة مقدّماته إيجابها الغيري.

وأورد عليه السيّد الشهيد + : بأنّ المقدّمة الثانية ـ وهي كبرى القياس القائلة: كلّ ما يجوز في الإرادة التكوينيّة يجوز في الإرادة التشريعيّة ـ لا دليل عليها، كما تقدّم تفصيله في الشرح.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٨٦.

٣. لو لم تجب المقدّمة للزم التكليف بما لا يطاق أو كون الوجوب مشروطاً

وهو ما نقله صاحب الكفاية + عن أبي الحسن البصري[١] وهو أنّه: لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وإذا تحقّق الترك فلا يخلو حال ذي المقدّمة من أنْ يبقى على وجوبه، فيلزم التكليف بما لا يطاق، أو يخرج عن الوجوب المطلق ويكون مشروطاً بوجود المقدّمة، وهذا خلف.

وأورد عليه صاحب الكفاية: بعدم لزوم شيء من المحذورين، بعد حكم العقل بلابدّيّة الإتيان بالمقدّمة. فلو ترك المقدّمة ـ مع ذلك ـ لزم سقوط الأمر بذي المقدّمة بالعصيان، فالأمر غير باقٍ حتى يلزم التكليف بما لا يطاق[٢].

وأورد السيّد الشهيد + على هذا الدليل بالقول: >لو أريد من جواز الترك في الشرطيّة الأولى جواز ترك الوضوء مثلاً بما هو وضوء فالشرطيّة الأولى صادقة ولكن الشرطيّة الثانية نسلّم فيها بالعقاب ولا يكون خلفاً، إذ يكون العقاب على الترك لا بحيثيّة كونه تركاً للوضوء بل بحيثيّة ما يستتبعه من كونه تركاً لذي المقدّمة وهو الصلاة المقيّدة بالوضوء. وإن أريد من جواز الترك جواز الترك المطلق ومن جميع الحيثيات، فالشرطيّة الأولى ممنوعة؛ إذ لا يلزم من عدم وجوب المقدّمة جواز تركها من جميع الحيثيات المستتبعة للترك<[٣].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه: ج١ ص٩٤، هو أبو الحسن البصري، وليس نفس الحسن البصري؛ لأنّ الحسن البصري ليس له كتاب معروف في أصول الفقه، أمّا أبو الحسن البصري، فله كتاب اسمه (المعتمد في الأصول) وهو كتاب معروف، وأبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري من نسل أبي موسى الأشعري ولد في البصرة سنة ٢٦٠ هـ، تلقّى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم، ثمّ رجع وجاهر بخلافهم، وأسّس مذهب الأشاعرة، بلغت مصنّفاته ثلاثمئة كتاب، توفّي ببغداد سنة ٣٢٦هـ (انظر أعلام الزركلي: ج٤ ص٢٦٣).

(٢) كفاية الأصول: ص١٢٧.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٨٥.

القول الثاني: عدم وجوب المقدّمة مطلقاً

وهو ما اختار السيّد الشهيد + وتقدّم دليله في الشرح فلا نعيد.

القول الثالث: التفصيل بين المقدّمات السببيّة وغيرها

وهذا القول اختاره السيّد المرتضى في الذريعة، وحاصله أنّ المقدّمة إن كانت من الأسباب كالعقود والإيقاعات بالنسبة إلى المسبّبات فتجب، أمّا إذا كانت المقدّمة من المعدّات كدخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلّم للكون على السطح ونحو ذلك فلا تجب.

بعبارة أخرى: إنّ ذا المقدّمة إن كان من الأفعال التسبيبيّة التوليديّة كالزواج والطلاق والعتاق ونحو ذلك ممّا ليس بنفسه تحت القدرة والاختيار إلّا أسبابها من العقود والإيقاعات ونحوهما، فهذا ممّا تجب مقدّمته، وإن كان ذو المقدّمة من الأفعال المباشرة كشراء اللحم والصعود على السطح ونحوهما ممّا كان بنفسه تحت القدرة والاختيار فهذا ممّا لا تجب مقدّمته.

قال السيّد المرتضى +: «الصحيح أن يقسّم ذلك، فنقول: إن كان الذي لا يتمّ ذلك الشيء إلّا به سبباً، فالأمر بالمسبّب يجب أن يكون أمراً به، وإن كان غير سبب، وإنّما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرّد الأمر أنّه أمر به»[1].

دليل التفصيل بين المقدّمات السببيّة وغيرها

استدلّ على هذا التفصيل ـ وهو المقدّمة إن كانت سبباً فهي واجبة، وإنْ كانت شرطاً فلا ـ بأنّ القدرة على المتعلّق شرط، والمسبّب خارج عن القدرة، فلا يتعلّق التكليف به، لكنّ السبب المتوقّف عليه مقدور، فلابدّ من صرف

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج١ ص٨٣.

الأمر المتعلّق بالمسبّب إلى السبب، وعلى هذا فلو أمر بالطهارة من الحدث، فإنّه يتوجّه إلى السبب المحصّل لها، لأنّه المقدور دون نفس الطهارة.

قال صاحب الكفاية: ›وأمّا التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدلّ على وجوب السبب: بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته، فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه‹[1].

وأورد عليه صاحب الكفاية بما يلي:

أوّلاً: أنّ هذا الذي ذكره السيّد المرتضى ليس بدليلٍ على التفصيل، بل هو دليل على أنّ الأمر النفسيّ إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، فيكون السبب واجباً نفسيّاً. وهذا شيء خارج عن محلّ البحث، وهو وجوب المقدّمة بالوجوب الغيريّ وعدمه.

وثانياً: أنّ ما ذكر من أنّ المسبّب غير مقدور غير صحيح، لأنّ الشيء يكون مقدوراً بالقدرة على سببه، والقدرة المعتبرة في التكاليف أعمّ من القدرة بالمباشرة أو بالتسبيب، فلو أمر بالإحراق ـ وهو المسبّب ـ مع القدرة على الإلقاء في النار كان صحيحاً، ولا وجه لصرفه إلى الإلقاء، أي السبب.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ›ولا يخفى ما فيه، من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسيّ إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، مع وضوح فساده، ضرورة أنّ المسبّب مقدور المكلّف، وهو متمكّن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى‹[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٨.

(٢) المصدر السابق.

وهذا الإيراد من صاحب الكفاية هو ما ذهب إليه السيّد الشهيد أيضاً[١].

القول الرابع: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

وهذا القول منسوب إلى الحاجبي والعضدي[٢]، والمراد بالشرط الشرعي: ما هو من قبيل الوضوء، والغسل، والستر بالنسبة إلى الصلاة، أمّا الشرط غير الشرعي: فهو من قبيل السفر إلى الحجّ أو نصب السلّم للصعود إلى السطح الواجب.

فإن كانت المقدّمة شرطاً شرعيّاً كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة فهي واجبة، وإن كانت شرطاً غير شرعيّ كالسفر إلى الحجّ أو نصب السلّم للصعود إلى السطح الواجب، فلا تجب المقدّمة بالوجوب الشرعي.

واستُدلّ على هذا القول: بأنّ الشرطيّة لابدّ أن تكون عقليّة أو عاديّة، فإن لم تكن كذلك فلابدّ أن تكون واجبة بالوجوب الشرعي الغيري، وكلّ ما كان واجباً بالوجوب الشرعي فهو شرط شرعيّ، لأنّ العقل والعادة لا يحكمان بشرطيّة الشرط الشرعي، وعلى هذا فلابدّ أن تكون شرطيّته بالوجوب الشرعي المتعلّق به.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ›أمّا التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فقد استدلّ على الوجوب في الأوّل بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادة‹[٣].

وأورد صاحب الكفاية + على الدليل بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ للشرط مطلقاً معنى واحداً، وهو: ما ينتفي المشروط

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٨٧.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج٢ ص٣٩٧.

(٣) كفاية الأصول: ص١٢٨.

بانتفائه، وعليه يرجع كلّ شرط إلى الشرط العقلي.

والشرط الشرعي أيضاً يدخل في هذا المعنى، وكونه شرطاً شرعيّاً هو لأجل عدم إدراك العقل دخله في المشروط، فالشارع ينبّه المكلّف على شرطيّته، وبعد تنبيه الشارع على شرطيّته يكون كسائر الشروط العقليّة التي يوجب انتفاؤها انتفاء المشروط. وعلى هذا، فالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره لا مورد له، لأنّ كلّ شرط يرجع إلى الشرط العقلي، والشروط العقليّة كلّها واجبة.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية في مبحث تقسيم المقدّمات حيث قال: ›ولكنّه لا يخفى رجوع الشرعيّة إلى العقليّة، ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً، إلّا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده، يكون عقليّاً‹[1].

الوجه الثاني: لزوم الدور، وذلك لأنّ كلّ حكم مترتّب على موضوعه، ومتأخّر عنه تأخّر المعلول عن علته، فلو توقّف الموضوع على حكمه لزم الدور. وعلى هذا يكون الحكم ـ وهو الوجوب الغيريّ ـ متأخّراً عن موضوعه ـ وهو الشرطيّة والمقدميّة ـ فلو توقّفت المقدميّة على الأمر الغيريّ، كما هو مقتضى دليل المستدلّ، كان ذلك دوراً، لتوقّف الحكم على الموضوع، وبالعكس.

ببيان آخر: إنّ الأمر الغيريّ لا يتعلّق إلّا بما هو مقدّمة، فلابدّ من إثبات مقدميّة المقدّمة قبل تعلّق الأمر، فلو كانت مقدميّة المقدّمة متوقّفة على تعلّق الأمر بها، لزم الدور. وهذا ما أشار إليه بقوله: ›لا يكاد يتعلّق الأمر الغيريّ إلّا بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت مقدميّته متوقّفة على تعلّقه بها لدار،

(١) المصدر السابق: ص٩١.

والشرطيّة وإن كانت منتزعة عن التكليف، إلّا أنّه عن التكليف النفسيّ المتعلّق بما قيّد بالشرط، لا عن الغيري›[١].

وأورد السيّد الشهيد + على هذا التفصيل بقوله: ‹إنّ المقدميّة يستحيل أن تكون متوقّفة على الإيجاب الغيريّ لها كي يستكشف ثبوته بها؛ لأنّ الإيجاب الغيريّ موقوف عليها فكيف يصحّ أن يكون منشأ لها، بل هي منتزعة من الأمر النفسيّ بالمقيّد على أنّ المقدّمة الشرعيّة هي مقدّمة عقليّة في واقعها ولا فرق بينها وبين المقدّمات العقليّة الأخرى من حيث المقدميّة، وإنّما الفارق بينهما بلحاظ ذي المقدّمة، فإنّه في المقدّمة الشرعيّة يكون ذو المقدّمة المقيّد المأمور به لا ذات الفعل، أمّا توقّف المقيّد على المقدّمة الشرعيّة فعقليّ لا محالة›[٢].

(١) المصدر السابق: ص١٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٨٧.

(١٩٢)

حدود الواجب الغيري

- الأقوال في المسألة
- الضابط في كون الوجوب الغيريّ هل مطلق المقدّمة أم الموصلة فقط؟
- دليل القول الأوّل: وهو وجوب مطلق المقدّمة
- دليل القول الثاني: وهو وجوب المقدّمة الموصلة
- بحوث تفصيلية:

(١) الأقوال في المسألة

(٢) الثمرة بين القول بوجوب مطلق المقدّمة وبين وجوب الموصلة

حدودُ الواجبِ الغيريّ

وفي حالةِ التسليمِ بالواجبِ الغيريِّ في مرحلتي الجعلِ والحبِّ معاً، أو في إحدى المرحلتين على الأقلّ، يقعُ الكلامُ في أنّ متعلّقَ الوجوبِ الغيريِّ هل هو الحصّةُ الموصلةُ من المقدّمةِ أو طبيعيّ المقدّمة؟

قد يقال: بأنّ المسألةَ مبنيّةٌ على تعيينِ الملاكِ والغرضِ من الواجبِ الغيريّ، فإن كانَ الغرضُ هو التمكّنُ من الواجبِ النفسيّ، فمن الواضحِ أنّ هذا الغرضَ يحصلُ بطبيعيِّ المقدّمة، ولا يختصُّ بالحصّةِ الموصلة؛ فيتعيّنُ أن يكونَ الوجوبُ الغيريُّ تبعاً لغرضِه متعلّقاً بالطبيعيِّ أيضاً. وإن كانَ الغرضُ حصولَ الواجبِ النفسيّ، فهو يختصُّ بالمقدّمةِ الموصلة؛ ويثبتُ حينئذٍ اختصاصُ الوجوبِ بها أيضاً تبعاً للغرض.

وفي المسألةِ قولان: فقد ذهبَ صاحبُ الكفايةِ وجماعةٌ إلى الأوّل، وذهبَ صاحبُ الفصولِ وجماعةٌ إلى الثاني.

ويمكنُ أن يبرهنَ على الأوّلِ: بأنّ الوجوبَ الغيريَّ لو كانَ متعلّقاً بالحصّةِ الموصلةِ إلى الواجبِ النفسيّ خاصّة، لزمَ أن يكونَ الواجبُ النفسيّ قيداً في متعلّقِ الوجوبِ الغيريّ، والقيدُ مقدّمةٌ للمقيّد، وهذا يؤدّي إلى أن يصبحَ الواجبُ النفسيّ مقدّمةً للواجبِ الغيريّ.

ويمكنُ أن يبرهنَ على الثاني بأنّ غرضَ الوجوبِ الغيريِّ ليس هو التمكّن، بل نفسُ حصولِ الواجبِ النفسيّ، لأنّ دعوى أنّ الغرضَ هو التمكّن:

إن أريدَ بها: أنّ التمكّنَ غرضٌ نفسيّ، فهو باطلٌ بداهةً وخلفٌ أيضاً،

لأنّه يجعلُ المقدّمةَ موصلةً دائماً، لعدمِ انفكاكِها عن التمكّنِ الذي هو غرضٌ نفسيّ، مع أنّنا نتكلّمُ عن المقدّمةِ التي تنفكّ خارجاً عن الغرضِ النفسيّ.

وإن أُريدَ بها: أنّ التمكّنَ غرضٌ غيريّ، فهو بدورِه طريقٌ إلى غرضٍ نفسيٍّ لا محالة؛ إذ وراءَ كلِّ غرضٍ غيريّ غرضٌ نفسيّ، فإن كانَ الغرضُ النفسيُّ منه حصولَ الواجبِ النفسيّ، ثبتَ أنّ هذا هو الغرضُ الأساسيُّ من الواجباتِ الغيريّة، وإلّا تسلسلَ الكلامُ حتّى يعودَ إليه لا محالة.

فالصحيحُ إذن: اختصاصُ الوجوبِ بالحصّةِ الموصلة، ولكن لا بمعنى: أخذِ الواجبِ النفسيّ قيداً في متعلّقِ الوجوبِ الغيريّ، كما تُوهّمَ في البرهانِ على القولِ الأوّل، بل بمعنى: أنّ الوجوبَ الغيريّ متعلّقٌ بمجموعةِ المقدّماتِ التي متى ما وُجدتْ كانَ وجودُ الواجبِ بعدَها مضموناً.

الشرح

على تقدير التسليم بوجود ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعاً، وعلى الأقلّ بين حبّ شيء وحبّ مقدّمته، وقع الخلاف بين الأعلام في متعلّق الوجوب الغيري، فهل الوجوب الغيريّ متعلّق بمطلق المقدّمة أو يتعلّق بحصّة خاصّة من المقدّمة وهي المقدّمة الموصلة؟

في هذه المسألة أربعة أقوال، وهي:

القول الأوّل: ما ذهب إليه صاحب الكفاية ونسبه للمشهور، من أنّ متعلّق الوجوب هو مطلق المقدّمة.

القول الثاني: ما اختاره صاحب الفصول، من أنّ متعلّق الوجوب هو المقدّمة الموصلة إلى ذي المقدّمة.

القول الثالث: ما نُسب إلى صاحب المعالم، من اشتراط وجوب المقدّمة بالعزم والإرادة على الإتيان بذيها.

القول الرابع: ما نُسب إلى الشيخ من أنّ متعلّق الوجوب الغيريّ هو المقدّمة التي قُصد بها التوصّل إلى الواجب.

والسيّد الشهيد + لم يتعرّض في الحلقة الثالثة إلّا للقولين الأوّل والثاني فقط، وفيما يلي نلج في البحث في القولين الأوّلين، وبعد ذلك نتعرّض للقولين الآخرين في البحوث الإضافيّة والتفصيليّة في آخر البحث.

وقبل الدخول في البحث نشير إلى أنّ المراد بالمقدّمة الموصلة: المقدّمة التي يترتّب عليها وجود ذي المقدّمة، وفي مقابلها المقدّمة غير الموصّلة، والتي تنتج القدرة على إيجاد ذي المقدّمة، إلّا أنّه يتّفق معها عدم إيجاد ذي المقدّمة.

فمثلاً: السفر لأداء فريضة الحجّ قد يكون مقدّمة موصلة وقد لا يكون

كذلك، رغم أنّ السفر في الحالتين ينتج القدرة على أداء الحجّ إلّا أنّه قد يترتّب على السفر أداء الحجّ وهنا يكون السفر مقدّمة موصلة، وقد لا يترتّب على السفر أداء الحجّ، وذلك لطروّ عارض أو إعراض المكلّف عن أداء الحجّ بعد الوصول إلى مكّة المكرّمة، وحينئذٍ يكون السفر مقدّمة غير موصلة.

الضابط في كون الوجوب الغيريّ مطلق المقدّمة أم الموصلة فقط

إنّ البحث في تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة أو بطبيعيّ المقدّمة يبتني على تعيين الملاك والغرض الذي من أجله جعل الوجوب الغيريّ على المقدّمة أو على الأقلّ تعلّق بها الحبّ والشوق.

وفي المقام نقول: إنّ الضابط والملاك لتحديد ما هو متعلّق الوجوب الغيري، هل هو مطلق المقدّمة أو خصوص المقدّمة الموصلة فقط، لا يخرج عن أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الملاك والغرض لجعل الوجوب الغيريّ على المقدّمة تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب النفسي؛ وإذا كان الملاك والغرض من وجوب المقدّمة هو التمكّن، فيلزم منه أن يكون الواجب الغيريّ متعلّقاً بمطلق المقدّمة وليس المقدّمة الموصلة فقط؛ وذلك لأنّ وجوب مطلق المقدّمة سوف يجعل المكلّف متمكّناً من الإتيان بذي المقدّمة وهو الواجب النفسيّ، فالمكلّف الذي يقطع المسافة إلى الميقات يكون متمكّناً من الإتيان بالحجّ.

الاحتمال الثاني: أنّ الملاك من جعل الوجوب الغيريّ على المقدّمة هو حصول الواجب النفسيّ وتحقّقه خارجاً؛ فإذا فرضنا أنّ المكلّف جاء بالمقدّمة لكنّه لم يأتِ بالواجب النفسيّ، ففي هذه الحالة لا يكون الملاك والغرض من جعل الوجوب الغيريّ على المقدّمة متحقّقاً.

وإذا تبيّن ذلك، نقول: إذا بنينا على الاحتمال الأوّل وقلنا أنّ الغرض

والملاك من جعل الوجوب الغيريّ على المقدّمة هو تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب النفسيّ، ففي هذه الحالة يكون متعلّق الوجوب الغيريّ مطلق المقدّمة، وذلك أنّ الغرض يتحقّق بإتيان المكلّف بمطلق المقدّمة، لأنّ الإتيان بمطلق المقدّمة ـ أي طبيعيّ المقدّمة لا خصوص الموصلة ـ يجعل المكلّف متمكّناً من الإتيان بالواجب النفسيّ، ويتحقّق الغرض والملاك من الوجوب الغيري، وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

أمّا إذا بنينا على أنّ الغرض والملاك من جعل الوجوب الغيريّ على المقدّمة هو حصول الواجب النفسيّ، ففي هذه الحالة لابدّ أن يكون متعلّق الوجوب الغيريّ خصوص المقدّمة الموصلة، وذلك أنّ الغرض والملاك لا يتحقّق إلّا بها، وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول وآخرون؛ كما سيتّضح.

دليل القائلين بأنّ متعلّق الوجوب الغيريّ هو مطلق المقدّمة

استدلّ القائلون بأنّ متعلّق الوجوب الغيريّ هو مطلق المقدّمة بأنّه إذا كان الوجوب الغيريّ متعلّقاً بالمقدّمة الموصلة إلى الواجب النفسيّ، يلزم أن يكون الواجب النفسيّ قيداً في متعلّق الواجب الغيري، أي أنّ الوجوب الغيريّ الذي يتعلّق بالسفر إلى الحجّ، يتعلّق بالسفر الذي يأتي المكلّف بعده بالحجّ فعلاً، فيلزم أن يكون تحقّق الحجّ فعلاً قيداً في متعلّق الوجوب الغيريّ، وهو السفر بالمثال؛ لأنّه لو لم يتحقّق الواجب النفسيّ ـ الحجّ ـ لكان الواجب الغيريّ متعلّقاً بذات السفر فقط، وهو خلاف الفرض من أنّ متعلّق الوجوب الغيريّ هو المقدّمة الموصلة فقط، وهذا هو المراد بكون الواجب النفسيّ قيداً في متعلّق الوجوب الغيريّ فيما إذا كان متعلّق الوجوب الغيريّ المقدّمة الموصلة فقط.

بعبارة أخرى: إنّ متعلّق الوجوب الغيريّ مركّب من أمرين، هما: ‹ذات المقدّمة، وكونها موصلة إلى الواجب النفسي› فوجوب السفر مركّب من ذات

السفر زائداً كونه موصلاً إلى الحجّ، أي: يتعلّق بذاتٍ مركّبةٍ من المقيّد والتقيّد بالإيصال إلى الواجب النفسيّ.

وحيث إنّ حصول التقيّد يتوقّف على حصول القيد؛ لأنّ القيد مقدّمة لحصول التقيّد ومن دون حصول القيد لا يمكن أن يحصل التقيّد، نظير تقيّد الصلاة بالوضوء، فإنّ هذا التقيّد موقوف على الإتيان بالقيد أي بالوضوء؛ لكي تقع الصلاة المقيّدة بالوضوء عن وضوء فعندئذٍ يحصل التقيّد.

فلكي يقع المقيّد مع التقيّد ـ أي المقدّمة وهي السفر مع تقيّدها بالإيصال إلى الحجّ ـ لابدّ أن يتحقّق الواجب النفسيّ ـ الحجّ ـ أوّلاً؛ لكي تتّصف المقدّمة ـ السفر ـ بأنّها موصلة، وعلى هذا يكون الإتيان بالواجب النفسيّ ـ الحجّ ـ قيداً ومقدّمة لحصول المقيّد أو التقيّد، وإذا صار الواجب النفسيّ ـ الحجّ بالمثال ـ مقدّمةً لزم أن يكون الإتيان بالواجب النفسيّ واجباً غيريّاً؛ لأنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو المقدّميّة والتوقّف، فيكون الحجّ واجباً نفسيّاً وواجباً غيريّاً وهو خلف الفرض.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بالحصّة الموصلة، بل يتعلّق بمطلق المقدّمة. ومنه يتعيّن أن يكون الملاك من الوجوب الغيريّ هو تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب النفسيّ وليس الغرض الوصول إليه وحصوله[١].

الدليل على وجوب المقدّمة الموصلة

استدلّ صاحب الفصول على تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة بعدّة أدلّة، وقد ذكر السيّد الشهيد + في المقام دليلاً واحداً، وسوف نتعرّض

---

(١) هناك وجوه أخرى ومناقشات للأعلام على هذا الاستدلال، نتعرّض لها في البحوث التفصيلية.

للدليل المذكور في الحلقة الثالثة، ثمّ نعطف الكلام في البحوث التفصيليّة للبحث في بقيّة الأدلّة ومناقشات الأعلام فيها.

وحاصل ما استدلّ به صاحب الفصول على تعلّق الواجب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة هو إبطال الوجه الذي استدلّ به على تعلّق الوجوب الغيريّ بمطلق المقدّمة.

بيان ذلك: أنّ الملاك والغرض من الوجوب الغيريّ هو حصول الواجب النفسيّ وليس تمكّن المكلّف من الواجب النفسيّ ـ كما تقدّم في دليل القائلين بتعلّق الوجوب الغيريّ بمطلق المقدّمة ـ ودليل ذلك هو أنّ ما قيل من أنّ الغرض والملاك من الوجوب الغيريّ للمقدّمة هو التمكّن لا يخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون التمكّن غرضاً نفسيّاً.

الاحتمال الثاني: أن يكون التمكّن غرضاً غيريّاً.

أمّا على الاحتمال الأوّل ـ التمكّن غرضٌ نفسيّ ـ فهو باطل لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الاحتمال خلاف الوجدان والبداهة؛ لوضوح أنّ الشارع لا يريد من المكلّف مجرّد السفر لكي يتمكّن من الحجّ وإن لم يحصل الحجّ، بل يريد السفر لأجل تحقّق الحجّ، فمن الواضح: أن لا يوجد لدى الشارع غرضان نفسيّان أحدهما موجود في الوجوب النفسيّ والآخر موجود في الوجوب الغيري، بل غرض الشارع هو غرضٌ نفسيٌّ واحدٌ يترتّب على الوجوب النفسيّ فقط.

وقد تقدّم في البحوث السابقة: أنّ الوجوب الغيريّ لا ملاك فيه ولا غرض فيه زائد على الواجب النفسيّ، فلو فرضنا وجود ملاك وغرض في الواجب الغيريّ لصار التمكّن واجباً نفسيّاً مع أنّه واجبٌ غيريٌّ بحسب الفرض.

الوجه الثاني: إذا فرضنا أنّ التمكّن هو الغرض النفسيّ، يلزم منه خلاف الفرض، وذلك لأنّه يلزم أن تكون المقدّمة دائماً موصلة؛ لعدم انفكاك المقدّمة عن التمكّن من الواجب النفسيّ، ومن الواضح أنّ هذا الغرض حاصل في كلّ مقدّمة، لأنّ كلّ مقدّمة يحصل بها التمكّن من ذي المقدّمة، وعليه فلا توجد مقدّمة غير موصلة، وهو خلاف الفرض الذي هو محلّ البحث في المقام وهو المقدّمة التي تنفكّ عن الغرض النفسيّ المتعلّق بالواجب النفسيّ.

أمّا الاحتمال الثاني ـ وهو أن يكون التمكّن غرضاً غيريّاً ـ فلازمه وجود غرض نفسيّ لا محالة؛ لأنّ كلّ غرضٍ غيريّ لابدّ أن ينتهي إلى غرضٍ نفسيّ؛ لقاعدة ما بالغير لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات؛ وحيث إنّنا فرضنا أنّ التمكّن غرضٌ غيريّ، فلابدّ أن يكون الغرض النفسيّ شيئاً غير التمكّن، وهذا الغير إمّا أن يكون نفسيّاً أو غيريّاً؛ فإن لم يكن نفسيّاً، بل كان غيريّاً، فلابدّ أن ينتهي إلى غرض نفسيّ.

وإذا ثبت وجود غرضٍ نفسيّ وراء التمكّن، فما هو هذا الغرض النفسي؟

فإذا كان الغرض النفسيّ هو حصول ذي المقدّمة ثبت المدّعى، وهو أنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالمقدّمة الموصلة، وليس التمكّن فقط، وإلّا ـ أي لو لم يثبت أنّ الواجب النفسيّ هو الغرض الأساس ـ لتسلسل حتى يعود إليه لا محالة.

وإذا كان الغرض النفسيّ غير الواجب النفسيّ فهو خلف الفرض؛ لأنّ المفروض كون الغرض هو التمكّن من الواجب النفسيّ وليس التمكّن من شيءٍ آخر غير الواجب النفسيّ.

وبهذا يتّضح: أنّ الوجوب الغيريّ لا يتعلّق إلّا بالمقدّمة الموصلة، ممّا يكشف عن أنّ الغرض والملاك من الوجوب الغيريّ هو حصول الواجب النفسيّ وترتّبه على المقدّمة.

قال السيّد الشهيد في بيان هذا الاستدلال: «المقام الثاني: في البرهنة على

اختصاص الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة. وحاصله: أنّ ملاك إيجاب المقدّمة لا يمكن أن يكون إلّا التوصّل إلى ذي المقدّمة، إذ أيّ ملاك غيره إمّا أن يفرض ملاكاً نفسيّاً، ولو كان هو التهيّؤ والقدرة، أو غيريّاً من أجل غرضٍ آخر، والأوّل خلف وحدة الغرض ووحدة المطلوب النفسيّ. فلابدّ من الثاني أي أن يكون الملاك غيريّاً ومن أجل غرضٍ آخر، فإن كان ذلك الغرض الآخر غير الواجب النفسيّ وكان نفسيّاً أيضاً، لزم الخلف الذي أشرنا إليه، وإن كان غيريّاً لزم التسلسل، وإن كان نفس حصول الواجب النفسيّ كان معناه أنّ الملاك من أوّل الأمر إنّما هو حصول الواجب النفسيّ وأنّ ملاكاً من هذا القبيل لا يثبت أكثر من إيجاب الحصّة الموصلة من المقدّمة. وهذا البرهان يطابقه الوجدان أيضاً لكلّ من راجع أشواقه الغيريّة بدقّة»[1].

هذا تمام الكلام في أدلّة القولين.

لكن ما هو مختار السيّد الشهيد + ؟ الجواب يتّضح في البحث اللاحق.

مختار السيّد الشهيد: الوجوب الغيريّ يتعلّق بمطلق المقدّمة

اختار السيّد الشهيد + قول صاحب الفصول، وهو أنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بخصوص المقدّمة الموصلة فقط، ولكن على ضوء ما يختاره السيّد الشهيد + من تفسير الموصلة.

بيان ذلك: إنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بمجموع المقدّمات والأجزاء بحيث لو تحقّق لكان الواجب النفسيّ مضمون التحقّق بعدها، أي أنّ الوجوب الغيريّ لا يتعلّق بكلّ جزءٍ جزء من المقدّمات بنحو مستقلّ، بل مجموع الأجزاء بما هو مجموع هو المقدّمة الموصلة للواجب.

وعلى هذا يندفع إشكال صاحب الكفاية الذي يقول: إنّ الغرض لو كان

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٤٩.

هو الحصول للزم صيرورة الواجب النفسيّ واجباً غيريّاً.

ويُـدفع هذا الإشكال، من خلال القول بأنّ أخذ مجموع الأجزاء والمقدّمات لا يعني أنّ كلّ جزءٍ متوقّفٌ على حصول الجزء الآخر، أو مقيّد بذات الجزء الآخر، بل المجموع بما هو مجموع مأخوذٌ في المقدّمة.

ومن هذه المقدّمات اختيار المكلّف للفعل، لأنّ الاختيار جزء من العلّة التامّة، فيكون دخيلاً في المقدّمة أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّ المقصود من المقدّمة الموصلة هو تحقّق كلّ ما يكون دخيلاً في إيجاد الواجب النفسيّ، بحيث إذا وجدت جميع المقدّمات، لترتّب الواجب النفسيّ عليها، فتكون هذه المقدّمات بمثابة العلّة التامّة التي إذا ما وجدت وجد المعلول بعدها لا محالة، أي أنَّ قيد الموصلة يؤخذ مشيراً إلى واقع المقدّمة التي لا ينفكّ عنها ذو المقدّمة في الخارج، من دون أن يوجد أيّ تقييد كما توهّمه صاحب الكفاية الذي قال: أنّه يلزم أخذ الواجب النفسيّ قيداً في متعلّق الوجوب الغيري.

وهذا ما ذكره السيّد الشهيد بقوله: >إنّ الوجوب الغيريّ متعلّق بمجموع المقدّمات المساوق مع العلّة التامّة وحصول ذي المقدّمة ولكن لا بعنوان المقدّميّة والعلّيّة التي هي كالموصليّة عناوين انتزاعيّة لا دخل لها في وجود ذي المقدّمة، بل يتعلّق الوجوب المذكور بواقعها وعنوانها الذاتي دون أخذ حيثيّة الإيصال تحت الوجوب والشوق الغيري<[1].

تعليق على النصّ

• قوله + : >**ويمكن أن يبرهن على الأوّل**< وهو أنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بمطلق المقدّمة، ويبرهن عليه بإبطال القول الثاني وهو تعلّق الوجوب

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٢٥١.

الغيريّ بالمقدّمة الموصلة.

• قوله + : ›**يؤدّي إلى أن يصبح الواجب النفسيّ مقدّمة للواجب الغيري**‹ فيكون الواجب الغيريّ هو ذا المقدّمة والواجب النفسيّ هو المقدّمة.

• قوله + : ›**ويمكن أن يبرهن على الثاني**‹ وهو أنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالمقدّمة الموصلة، ويبرهن عليه بإبطال القول الأوّل وهو تعلّق الوجوب الغيريّ بمطلق المقدّمة.

• قوله + : ›**وإن أريد بها أنّ التمكّن...**‹ أي: إن أريد بالدعوى.

• قوله + : ›**وإلّا لتسلسل الكلام حتى يعود إليه**‹ أي تسلسل الغرض الغيريّ إلى أن يعود إلى غرض نفسي.

خلاصة ما تقدّم

• وقع الخلاف في أنّ متعلّق الوجوب الغيريّ هل خصوص الحصّة الموصلة من المقدّمة، أم طبيعيّ المقدّمة؟ ذهب بعض الأعلام إلى أنّ هذه المسألة مبنيّة على تعيين الغرض من الواجب الغيري، فإن كان الغرض هو التمكّن من الواجب النفسيّ، فهذا يحصل بطبيعيّ المقدّمة، وإن كان الغرض حصول الواجب النفسيّ، فهو يختصّ بالمقدّمة الموصلة.

• استدلّ القائلون بتعلّق الوجوب الغيريّ بطبيعيّ المقدّمة، بأنّ الوجوب الغيريّ لو تعلّق بالحصّة الموصلة خاصّة، لزم كون الواجب النفسيّ قيداً في متعلّق الوجوب الغيري، والقيد مقدّمة للمقيَّد، فيصبح الواجب النفسيّ مقدّمة للواجب الغيري، ويلزم من ذلك صيرورته واجباً غيريّاً.

• أجاب السيّد الشهيد على الإشكال المتقدّم بأنّ اختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة إلى الواجب النفسيّ، ليس بمعنى أخذ الواجب النفسيّ في متعلّق الوجوب الغيري، بل بمعنى أنَّ الوجوب الغيريّ متعلّق

بالمقدّمة التي متى ما وجدت، كان وجود الواجب بعدها مضموناً، أي أنَّ قيد الموصلة يؤخذ مشيراً إلى واقع المقدّمة التي لا ينفكّ عنها ذو المقدّمة.

• قالوا: إنّ دعوى كون الغرض من الوجوب هو التمكّن من الواجب النفسيّ، إن أريد بها أنّ التمكّن غرضٌ نفسيّ، فهو باطل لأنّه مخالف للوجدان القاضي بأنّ الشارع لا يريد السفر مثلاً لمجرّد أنّه يوجب التمكّن من الحجّ وإن لم يحصل الحجّ، وإن أريد بها أَن التمكّن غرضٌ غيريّ، فهي دعوى باطلة، لأنّ وراءَ كلِّ غرضٍ غيريّ غرضاً نفسيّاً.

بحوث تفصيليّة

(١) تفصيل الأقوال في المسألة

ذكرنا أنّ الأقوال في متعلّق الوجوب الغيريّ أربعة، وهي:

الأوّل: ما نسب إلى الشيخ من أنّ متعلّق الوجوب: المقدّمة التي قصد بها التوصّل إلى الواجب.

الثاني: ما نسب إلى صاحب المعالم: من اشتراط وجوب المقدّمة بالعزم والإرادة على الإتيان بذيها.

الثالث: ما ذهب إليه صاحب الكفاية ونسبه للمشهور: من أنّ متعلّق الوجوب هو مطلق المقدّمة.

الرابع: ما اختاره صاحب الفصول: من أنّ متعلّق الوجوب هو المقدّمة الموصلة إلى ذي المقدّمة.

وفيما يلي تفصيل البحث في هذا الأقوال:

القول الأوّل: الوجوب الغيريّ هو المقدّمة مع قصد التوصّل إلى ذيها

وهذا القول منسوب إلى الشيخ الأنصاري + ، وهو أنّ الواجب هو المقدّمة التي قصد بها التوصّل إلى الواجب، قال في مطارح الأنظار: >يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيريّ لأجل التوصّل به إلى الغير أو لا وجهان أقواهما الأوّل<[1].

وقد استدلّ + لهذا القول بأنّ العنوان الذي يدخل تحت الأمر الغيريّ بحكم العقل هو عنوان المقدميّة لذي المقدّمة، فنصب السلّم مثلاً يُتصوّر له

---

(١) مطارح الأنظار: ص٧٢ (طبع قديم).

أكثر من عنوان، لكن متعلّق الأمر الغيريّ فيه هو عنوان المقدميّة للصعود إلى السطح، أي أنّ الأمر لم يتعلّق به بعنوان نصب السلّم بما أنّه كذلك، وإنّما يتعلّق به الأمر بما أنّه مقدّمة، وعلى هذا الأساس فلا ريب أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، ويستحيل أن يدعو لغير متعلّقه، فإذا لم يؤت به بهذه الخصوصيّة لم يتحقّق الامتثال.

وعلى هذا، فإنّ مصداق الواجب ـ سواء في المقدّمات العباديّة أو غيرها ـ هو ما أُتي به بقصد المقدّمة لذيها، وإنّ ما يُحقّق عنوان المقدميّة هو الإتيان بداعي التوصّل، غير أنّه في العباديّات يعتبر قصد القربة أيضاً.

وقد أيّد الشيخ ما ذكره بها في الأوامر العرفيّة، فلو أمر المولى عبده بتحصيل الثمن وشراء اللحم به، ثمّ حصل الثمن لا بقصد شراء اللحم، لم يكن تحصيله عند العرف امتثالاً للأمر، لأنّه قد أمر بتحصيل الثمن لشراء اللحم.

وفرّع الشيخ + على مسلكه مسألتين:

المسألة الأولى: لو كان على المكلّف صلاة قضاءٍ، فتوضّأ قبل الوقت لا بداعي الصلاة الفائتة ولا بقصد غايةٍ من الغايات للوضوء، فلا يجوز له الصلاة به، لأنّ المتعلّق للوجوب هو المقدّمة المأتيّ بها بداعي التوصّل لذي المقدّمة.

المسألة الثانية: لو اشتبهت القبلة فصلّى المكلّف إلى جهةٍ من الجهات من غير أن يقصد بها التوصّل إلى الاحتياط الواجب ـ كأن لم يُرد الصلاة إلى الجهات الأُخرى ـ بطلت صلاته، ولذا لو عزم على الاحتياط بالصلاة إلى الجهات، وجب عليه إعادة تلك الصلاة، أمّا لو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصّل، فإنّه لو قصد الصلاة إلى جهةٍ واحدةٍ فقط، ثمّ بدا له وأراد الصلاة إلى جميعها عملاً بالاحتياط، لم تجب عليه إعادة الصلاة الأولى[1]. هذا ما ذكره

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ص٧٢ـ٧٣ (طبع قديم).

الشيخ الأنصاري + في المقام.

لكن وقع الخلاف في تفسير كلام الشيخ، كما سيتّضح.

تفسيرات كلام الشيخ في المقام

عبارة الشيخ في مطارح الأنظار هكذا: «يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيريّ لأجل التوصّل به إلى الغير» وهذه العبارة أصبحت محلّ خلاف بين الأعلام في تفسيرها:

التفسير الأوّل: إنّ قصد التوصّل أخذ قيداً في الواجب الغيري، بخلاف قول صاحب المعالم الذي أخذ قصد التوصّل قيداً في الوجوب لا الواجب ـ كما سيأتي ـ وهو ما استظهره السيّد الخوئي +[١].

التفسير الثاني: إنّ مراده من اعتبار قصد التوصّل إنّما هو اعتباره في مقام الامتثال دون أخذه قيداً في المقدّمة، وعليه فمن جاء بالمقدّمة بقصد التوصّل بها فقد امتثل الأمر وإلّا فلا.

وهذا ما استظهره المحقّق النائيني + حيث قال: «مراده من الاشتراط بالإرادة هو الاشتراط بكون العبد في طريق الامتثال والإطاعة ليكون الواجب هو عنوان المقدّمة لا ذاتها»[٢].

وعلّق السيّد الشهيد + على ذلك بأنّ هذا التفسير «لو كان مقصوداً، فهو صحيح؛ لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيريّ بنفسه لا يكون قربيّاً، وإنّما تكون قربيّة المقدّمة بقصد التوصّل إلى امتثال ذيها»[٣].

التفسير الثالث: أن يكون المقصود أخذ قصد التوصّل في الواجب نفسه،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤١٢.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص٢٣٤.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج٥ ص٢٢٨.

كما في التفسير الأوّل، غير أنّه في خصوص المقدّمات المحرّمة التي يتوقّف عليها الواجب الأهمّ فهي تقع محرّمة، إلّا إذا جيء بها بقصد التوصّل فتكون واجبة. وأمّا المقدّمة المباحة فهي مصداق للواجب المطلق.

توجيه المحقّق الأصفهاني لكلام الشيخ

وخلاصة ما ذكره + في توجيه مراد الشيخ هو: إنّ الأحكام العقليّة تنقسم إلى أحكام نظريّة وأخرى عمليّة، ومن أحكام العقل النظري: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ومن أحكام العقل العملي: حسن العدل وقبح الظلم.

أمّا الأحكام الشرعيّة، فإنّ الغايات منها ـ وهي متأخّرة وجوداً ومتقدّمة في اللّحاظ ـ هي العلل لجعل تلك الأحكام؛ فالحكم يتوجّه إلى ذات العمل وليس في متعلّقه قيد «كونه ذا مصلحة» بل إنّ كونه كذلك علّة للحكم، فالمصلحة المترتّبة على العمل خارجاً متأخّرة عن العمل، لكنّها في الحقيقة هي العلّة للحكم، بخلاف الأحكام العقليّة ـ مطلقاً ـ فإنّ متعلّق الحكم فيها هو المصلحة وهي الموضوع.

ففي الأحكام الشرعيّة، نقول: هذا واجب؛ لأنّه ذو مصلحة. وفي الأحكام العقليّة نقول: ذو المصلحة واجب، فيكون اللزوم والوجوب متعلّقاً بـ«ذي المصلحة» وهو الموضوع للحكم... فالعقل يدرك استحالة الدور ـ في الأحكام الشرعيّة ـ وهذه الكبرى تطبّق على مواردها، من قبيل ما تقدّم في محلّه: من أنّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق محال... فهو لا يدرك استحالة أخذه كذلك، بل يدرك الكبرى التي هذا المورد من صغرياتها.

وفي الأحكام العمليّة كذلك، أنّ العقل العملي لا يدرك أنّ ضرب اليتيم تأديباً حسن، بل يدرك: التأديب حسن، ثمّ هذه الكبرى تطبّق على هذه الصغرى، فهو يحكم بحسن ضرب اليتيم لكونه مصداقاً لكبرى حسن العدل.

وعلى هذا الأساس، إنّ القيود في الأحكام العقليّة تدخل تحت الطلب، بمعنى كون العمل ذا مصلحةٍ، أو كونه عدلاً، بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّ كون صلاة الظهر ذات مصلحةٍ ثابت، لكنّ هذا القيد غير داخلٍ تحت الأمر بل هو العلّة له.

ولا يخفى أنّ البرهان على رجوع أحكام العقل النظري كلّها إلى اجتماع النقيضين وارتفاعهما هو: أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات. وعلى هذا الأساس أيضاً ترجع أحكام العقل العملي إلى حسن العدل وقبح الظلم.

إذا تبيّن ذلك، يقول المحقّق الأصفهاني: إنّ ما ذكره الشيخ صحيح على القاعدة، لأنّ المفروض كون وجوب المقدّمة من باب الملازمة بينها وبين ذيها، والملازمة حكمٌ عقليّ، وإذا كان كذلك، فليس نصب السلّم هو الموضوع للوجوب، بل موضوعه هو الصعود على السطح، فنصب السلّم المقصود بالعرض، المنتهي إلى ما بالذات هو المقدّمة... وهذا العنوان لا يتحقّق بدون الداعي للتوصّل إلى ذي المقدّمة[1].

هذا توضيح المحقّق الأصفهاني لمراد الشيخ في أنّ الواجب هو المقدّمة التي قصد بها التوصّل إلى الواجب النفسيّ.

إشكالات صاحب الكفاية على قول الشيخ

أورد صاحب الكفاية على قول الشيخ بما يلي:

أوّلاً: إنّ الغرض من الأمر بالمقدّمة هو تحقّق ذيها، لأنّه يتوقّف عليها، وهذا الغرض يتحقّق سواء أُتي بالمقدّمة بداعي التوصّل إلى ذي المقدّمة أو لا بهذا الداعي، فتخصيص متعلّق الأمر الغيريّ بالحصّة التي يؤتى بها بهذا الداعي بلا مخصّص، وهذا ما ذكره بقوله: >أمّا عدم اعتبار قصد التوصّل،

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٣٩٢.

فلأجل أنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلّا لأجل المقدميّة والتوقّف، وعدم دخل قصد التوصّل فيه واضح، ولذا اعترف الاجتزاء بها لم يقصد به ذلك في غير المقدّمات العباديّة، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصّل من المقدّمة بلا مخصّص»[١].

ثانياً: لو أُتي بالمقدّمة لا بداعي التوصّل، ثمّ بدا له أن يأتي بذي المقدّمة، لم يجب إعادة المقدّمة، وهذا دليلٌ على عدم تقيّد متعلّق الأمر الغيريّ بالإتيان به بداعي التوصّل، وعدم دخول عنوان المقدميّة تحت الطلب، بل الأمر يسقط ويتحقّق الامتثال بلا قصدٍ للتوصّل[٢].

القول الثاني: وجوب المقدّمة مشروط بالعزم وإرادة الإتيان بذي المقدّمة

وهو لصاحب المعالم، حيث قال: «فحجّة القول بوجوب المقدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر»[٣].

الإشكالات الواردة على قول صاحب المعالم

الإشكال الأوّل: أنّه مِن طلب المحال. وهذا الإشكال للمحقّق العراقي؛ حيث ذهب إلى أنّ الوجوب الغيريّ المشروط بالعزم وإرادة ذي المقدّمة شبيه بطلب المحال وهو مستحيل، ووجه ذلك: أنّ إرادة ذي المقدّمة مستلزمة ومستبطنة لإرادة المقدّمة لا محالة، فاشتراطها معناه: أنّ الوجوب الغيريّ مجعول في فرض إرادة الواجب، وهو شبيه بطلب الحاصل[٤].

---

(١) كفاية الأصول: ص١١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص٧١.

(٤) نهاية الأفكار: ج١ ص٣٣٣.

لكنّ السيّد الشهيد + ذهب إلى عدم تماميّة ما ذكره المحقّق العراقي؛ لأنّ اشتراط الوجوب الغيريّ بإرادة الواجب النفسيّ، يمكن أن يتصوّر على أحد أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون الشرط إرادة الواجب النفسيّ، وسدّ أبواب عدمه من غير جهة هذه المقدّمة؛ ومن الواضح أنّ هذا ليس من طلب المحال.

النحو الثاني: هو أن يكون الشرط، صدق القضيّة الشرطيّة القائلة: أنّه لو أتى بالمقدّمة لأتى بذي المقدّمة؛ فالشرط هنا صدق القضيّة الشرطيّة نفسها، ومن الواضح أنّ صدق الشرطيّة لا يستلزم فعليّة طرفيها، فلا يكون الاشتراط به في قوّة الاشتراط بإرادة المقدّمة.

النحو الثالث: أنّ الشرط هو إرادة ذي المقدّمة إرادةً فعليّةً من كلّ الجهات، وهذا هو الذي يستلزم المحذور الذي أفاده المحقّق العراقي + .

غير أنّ الصحيح عدم المحذور في هذا الفرض أيضاً؛ وذلك لأنّ محذوريّة تحصيل الحاصل، إمّا أن تكون بنكتة التهافت؛ باعتبار كون طلب الشيء مساوقاً مع فقده، وفرض كونه حاصلاً تهافتٌ وتناقض.

وإمّا بنكتة اللغويّة؛ إذ الأمر من أجل قدح الداعي نحو المطلوب لتحصيله. فلو فرض حصوله، كان من اللّغو طلبه.

وكلتا النكتتين غير موجودتين في المقام. أمّا التهافت: فلأنّ الشرط إنّما هو إرادة الواجب لا حصوله، وأمّا اللغويّة بملاك عدم الداعويّة: فلأنّ الوجوب الغيريّ عند القائلين به لا يكون استقلاليّاً في الجعل، وإنّما هو تبعيّ قهريّ، فلا تكون اللغويّة محذوراً مانعاً من وجوده، بل قد تقدّم أنّ الوجوب الغيريّ لا داعويّة مستقلّة له، وإنّما الداعويّة للواجب النفسيّ دائماً، فإشكال اللغويّة لا موضوع له في الواجبات الغيريّة.

وبهذا يتّضح: عدم تماميّة ما ذكره المحقّق العراقي من استحالة قول

صاحب المعالم[١].

الإشكال الثاني: لزوم التفكيك بين الواجب النفسيّ والغيري، وهذا الإشكال ذكره المحقّق النائيني والسيّد الخوئي، وحاصله بحسب بيان السيّد الشهيد: أنّ الوجوب الغيريّ لو كان مشروطاً بإرادة الواجب النفسيّ، فمع عدمه الإرادة للواجب النفسيّ، لا يكون وجوبه ثابتاً لا محالة، وعلى هذا فلو كان الوجوب النفسيّ تابعاً، لزم من ذلك التفكيك بين الوجوبين، النفسيّ والغيري، مع أنّ الملازمة على القول بها، لا يفرّق فيه بين فرض الامتثال وعدمه، ›ولا بين مورد ومورد، ولو كان الوجوب النفسيّ مرتفعاً أيضاً، كان معنى ذلك اشتراطه بإرادة أيضاً، والاشتراط المذكور إن كان بالصياغة الثالثة المتقدّمة، ففيه المحذور الثبوتي المتقدّم، من طلب الحاصل واللغويّة، حيث إنّه تامّ في التكاليف النفسيّة.

وأمّا إذا كان بالصياغة الأولى أو الثانية، فهو وإن لم يكن ذا محذورٍ ثبوتيّ، ولكنّه باطل إثباتاً؛ لوضوح عدم كون سدّ بعض أبواب عدم الواجب شرطاً في وجوب الباقي، بل الوجوب ثابت للواجب من أوّل الأمر قبل أجزائه وقيوده‹[٢].

قال السيّد الخوئي في بيان الإشكال: ›لا يرجع إلى معنىً محصّل أصلاً، وذلك لأنّ لازم هذا القول أحد محذورين: إمّا التفكيك بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، وهو خلف البناء على الملازمة كما هو المفروض، وإمّا لزوم كون وجوب ذي المقدّمة تابعاً لإرادة المكلّف ودائراً مدار اختياره وعزمه، وهو محال؛ بداهة أنّ لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم الإرادة‹[٣].

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٥ ص٢٢٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤٠٤، وانظر أجود التقريرات: ج١ ص٢٣٢.

وعلّق السيّد الشهيد على هذا الإشكال بأنّه إشكال صحيح يبطل به قول صاحب المعالم، حيث قال: ›وهذا الوجه في إبطال هذا الاحتمال صحيح لا غبار عليه‹[١].

القول الثالث: الواجب الغيريّ مطلق المقدّمة

وهذا ما ذهب إليه المشهور واختاره صاحب الكفاية، وقد أفاد في وجهه: بأنّ الذي يدعو المولى إلى إيجاب المقدّمة هو أنّ تمكّن المكلّف من الإتيان بذيها مترتّب على الإتيان بها، فلا يتمكّن منه بدون الإتيان بها، وحيث إنّ هذا الغرض مترتّب على مطلق المقدّمة، فلا محالة يدعو المولى إلى إيجابها كذلك؛ باعتبار أنّ الوجوب يدور مدار الغرض المترتّب عليها في السعة والضيق[٢].

وقد أورد عليه السيّد الخوئي + بإيرادين:

الإيراد الأوّل: إنّ تمكّن المكلّف من الإتيان بذي المقدّمة لا يترتّب على الإتيان بالمقدّمة في الخارج، بل هو مترتّب على قدرته وتمكّنه من الإتيان بالمقدّمة على أساس أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فإذا كان المكلّف قادراً على الإتيان بالمقدّمة كان قادراً على الإتيان بذيها، وعليه فالغرض المذكور ليس غرضاً لإيجاب المقدّمة؛ لأنّه مترتّب على قدرة المكلّف عليها وتمكّنه منها. فإذا كان قادراً عليها صحّ التكليف بذي المقدّمة، سواءً أتى المكلّف بها أم لا، وليس هذا من التكليف بغير المقدور[٣].

الإيراد الثاني: إنّ القدرة على الإتيان بذي المقدّمة لو كانت متوقّفة على

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٥ ص٢٢٧.

(٢) كفاية الأصول: ص١١٤.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤١٨.

الإتيان بالمقدّمة في الخارج، فلازم ذلك جواز تفويت الواجب اختياراً لأنّ تحصيل القدرة غير واجبٍ؛ باعتبار أنّها من شروط التكليف ولا مقتضي لوجوب تحصيلها كالاستطاعة مثلاً[1].

القول الرابع: متعلّق الوجوب هو المقدّمة الموصلة إلى ذي المقدّمة

وهو قول صاحب الفصول من اختصاص الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة إلى ذيها، وهي المصداق للواجب الغيريّ دون غيرها.

قال & : ‹يعتبر في اتّصاف الواجب الغيريّ بالوجوب كونه بحيث يترتّب عليه الغير الذي يجب له، حتى إنّه لو انفكّ عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب، فلا يتّصف بالوجوب. ونقول هنا توضيحاً لذلك وتأكيداً له: إنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبيّة من حيث كونها مقدّمة إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة؛ لا بمعنى: أنّ وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه، فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابعٌ لإطلاق وجوبه وعدمه، بل بمعنى: أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوطٌ بحصول الواجب حتّى إنّها إذا وقعت مجرّدةً عنه تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبيّة لعدم وجوبها على الوجه المعتبر، فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب. وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه›[2].

والبحث في هذا القول يقع في مقامين:

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الفصول الغروية: ص٨٦.

المقام الأوّل: الأدلّة التي استدلّ بها صاحب الفصول على مدّعاه

استدلّ صاحب الفصول على أنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بخصوص المقدّمة الموصلة بعدّة وجوه.

الوجه الأوّل: أنّ العقل هو الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، ومن الواضح: أنّ العقل لا يحكم بها إلّا بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته التي تقع في سلسلة مبادئ وجوده في الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود الواجب، وأمّا ما لا يقع في هذه السلسلة ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فيه، فلا يحكم العقل بالملازمة بينهما، والفطرة الوجدانيّة السليمة تشهد على ذلك، ومن هنا لا يأبى العقل عن تصريح الأمر بعدم إرادة المقدّمة التي لا تكون موصلة، وهذا دليل على أنّ الواجب خصوص المقدّمة الموصلة دون مطلق المقدّمة[1].

الوجه الثاني: أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة هو إيصالها إلى الواجب النفسيّ، فطالما لم تكن المقدّمة موصلة لم يكن داعٍ لإيجابها أصلاً، والوجدان السليم قاض بذلك. وهذا الوجه كالوجه السابق موافق للوجدان في الجملة.

نعم، ليس بإمكان المستدلّ إلزام الخصم بذلك في كلا الوجهين؛ باعتبار أنّه تمسّك بالوجدان لا بالبرهان[2].

الوجه الثالث: أنّه يجوز للمولى أن ينهى عن المقدّمات التي لا تكون موصلة إلى ذيها، ولا يستنكر ذلك العقل السليم، مع أنّه يستحيل أن ينهى عن مطلق المقدّمة أو عن خصوص المقدّمة الموصلة، وهذا الفرق شاهد على أنّ الواجب خصوص المقدّمة الموصلة لا مطلق المقدّمة[3].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

هذه هي الوجوه التي استدلّ بها صاحب الفصول على تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة فقط، وفيما يلي نتعرّض للإشكالات الواردة على هذا القول.

المقام الثاني: في الإشكالات المتوجّهة على مختار صاحب الفصول

لا يخفى أنّ السيّد الشهيد + قد ردّ جميع هذه الإشكالات، وبعد ذلك اختار قول صاحب الفصول، لكن بصياغة أخرى كما سيتّضح.

١. تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة يستلزم التسلسل

هذا الإشكال للمحقّق النائيني + ، إذ يقول: «إنّ الواجب لو كان هو خصوص المقدّمة الموصلة؛ فبما أنّ ذات المقدّمة مقوّمة لها، فتكون مقدّمة لتحقّقها في الخارج. فإن اختار + وجوبها مع عدم اعتبار قيد الإيصال إلى جزئها الآخر، فقد اعترف بما أنكره، وكرّ على ما فرّ منه. وإن اعتبر قيد الإيصال في اتّصافها بالوجوب، فقد لزمه التسلسل كما لا يخفى»[1].

وقرّبه السيّد الشهيد بأنّ «ذات المقدّمة التي أصبحت مقدّمة ثانويّة إن كانت مقيّدة بالإيصال إلى المقدّمة الأوّليّة أصبحت مركّبة أيضاً من ذات المقدّمة الثانويّة وإيصالها إلى المقدّمة الأوّليّة، فلابدّ من وجوب غيريّ ثالث، وهكذا حتى يتسلسل. وإن كانت غير مقيّدة بالإيصال فلنقل بذلك من أوّل الأمر بلحاظ المقدّمة الأوّليّة»[2].

وأورد السيّد الشهيد على المحقّق النائيني: بأنّه يكفي «في جواب هذا التقريب: أنّ ذات المقدّمة تكون جزءاً ومقدّمة داخليّة للمقدّمة الموصلة، والوجوب الغيريّ على القول به يترشّح على المقدّمة الخارجيّة؛ لأنّ نكتته

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٢٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٥ ص٢٣٤.

التوقّف في الوجود، وهذا مفقود بالنسبة إلى الأجزاء›[١].

٢. تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة يستلزم اجتماع المثلين

هذا الإشكال للمحقّق النائيني أيضاً وحاصله: لزوم اجتماع المثلين، أي الوجوبين ـ النفسيّ والغيري ـ على ذي المقدّمة؛ لما تقدّم من أنّه على القول بالمقدّمة الموصلة يكون ذو المقدّمة قيداً فيها، فيترشّح وجوبٌ غيريّ عليه، فيجتمع فيه الوجوبان النفسيّ والغيري.

وناقشه السيّد الشهيد + : أنّه على القول بالمقدّمة الموصلة: ‹لا يعني أخذ الإيصال قيداً في الواجب الغيريّ زائداً على ذات المقدّمة، وأنّ مبدأ الوجوب الغيريّ هو الإيصال إلى الواجب النفسيّ فلابدّ وأن يكون ما يترشّح عليه الوجوب الغيريّ من الواجب النفسيّ أمراً آخر غير الواجب النفسيّ، ليعقل أن يترشّح عليه وجوب غيريّ، لا ما إذا كان نفسه›[٢].

هذا وقد **أجاب السيّد الخوئي** + على إشكال اجتماع المثلين بأنّ الوجوبين يتأكّدان ويشتدّان، باعتبار أنّ اجتماع الملاكين النفسيّ والغيري يقتضي التأكّد، وهذا ما ذكره بقوله: ‹...وإنّما يلزم اجتماع الوجوب النفسيّ والغيري في شيء واحد وهو ذو المقدّمة، وهذا ممّا لا محذور فيه أصلاً، حيث إنّ مردّه إلى اندكاك أحدهما في الآخر وصيرورتهما حكماً واحداً آكد›[٣].

وأورد عليه السيّد الشهيد + : بأنّ ‹ازدياد الشوق وتأكّد الوجوب إنّما يكون على أساس وجود ملاكين يقتضيان الشوق، ولكن يستحيل تأثير كلّ منهما على حدة؛ لاستحالة اجتماع شوقين في آن واحد على موضوع واحد،

---

(١) المصدر السابق.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٤٥.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤٢٢.

فيؤثّران تأثيراً واحداً في إيجاد شوق شديد ووجوب أكيد، وهذا في المقام غير معقول؛ لأنّ مقتضى الشوقين وملاكهما واحد وهو الملاك النفسيّ، فلا يعقل تأكّد الوجوب»[1].

٣. تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة يستلزم الدور

ولهذا الإشكال تقريبان[2]:

التقريب الأوّل: بلحاظ عالم الوجود؛ بدعوى: أنّ المقدّمة الموصلة متوقّفة على وجود ذي المقدّمة، وإلّا فلا يتحقّق قيدها وهو الإيصال؛ والمفروض أنّ وجود ذي المقدّمة متوقّف على المقدّمة الموصلة.

وأجاب عنه السيّد الشهيد: بأنّ «المدّعى أنّ الوجوب الغيريّ متعلّق بالحصّة الموصلة لا أنّ الواجب النفسيّ متوقّف على الحصّة الموصلة، بل هو متوقّف على ذات المقدّمة، فلا دور»[3].

التقريب الثاني: بلحاظ عالم الوجوب، وهو أنّ لازم وجوب المقدّمة الموصلة وجوب ذيها على أساس أنّه قيد لها، مع أنّ وجوب المقدّمة ناشئ عن وجوبه. ومعنى ذلك: أنّ وجوب ذي المقدّمة يتوقّف على وجوب المقدّمة، وهو متوقّف على وجوبه، وهذا هو الدور.

وأجاب عنه السيّد الشهيد بما يلي:

أوّلاً: إنّ الوجوب النفسيّ لذي المقدّمة لا يتوقّف على وجوب المقدّمة ولا يتولّد منه حتّى يلزم الدور؛ لأنّ الذي يتوقّف على وجوب المقدّمة هو وجوبه الغيريّ فإذن لا دور.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٤٦.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج١ ص٢٣٧.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٤٦.

ثانيا: إبطال كون الوجوب الغيريّ معلولاً ومتأخّراً عن الوجوب النفسيّ، وإنّما هما معاً تابعان للملاك النفسيّ، فلا مانع من تأكّدهما كما نؤكّد سائر الواجبات العرضيّة(١).

٤ . لو أتى بالمقدّمة ولم يأت بذيها للزم طلب المحال أو الامتثال

وهو ما ذكره صاحب الكفاية بتقريب: أنّ المكلّف إذا أتى بالمقدّمة ولم يأتِ بذيها، فهل يسقط أمرها الغيريّ أو لا؟ فإذا قلنا: أنّه لم يسقط، لزم منه طلب الحاصل، لأنّه لم يبق شيء إلّا ذو المقدّمة، وإذا قلنا: أنّه يسقط، فمن الواضح أنّ سقوط أمرٍ، لا يكون إلّا بالامتثال أو العصيان أو ارتفاع الموضوع أو تحقّق الغرض بحصّة منه لا يمكن انبساط الأمر عليها، والمتعيّن منها هنا هو الأوّل ـ أي الامتثال ـ لا محالة، وهو يعني تعلّق الأمر الغيريّ بذات المقدّمة(٢).

وناقشه السيّد الشهيد بمناقشتين، نقضيّة وحلّيّة:

أمّا الأولى فهي: «النقض بموارد الإتيان بالجزء قبل تحقّق المركّب فإنّه يرد فيها نفس البيان، بل والنقض على صاحب الكفاية بالخصوص، بما ذكره في بحث الإجزاء من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال، إذا كان الواجب مقدّمة إعداديّة لغرض أقصى لم يتحقّق بعد، لبقاء الأمر، وبما ذكره في بحث التعبّدي من بقاء الأمر وعدم سقوطه إذا لم يأت بقصد القربة، رغم أنّ متعلّق الأمر ذات الفعل، فإنّ محذور طلب الحاصل أوضح، بل لا نملك جواباً صحيحاً عليه فيهما بخلاف المقام على ما سوف يظهر»(٣).

أمّا المناقشة الثانية، وهي حلّ للإشكال وحاصلها أنّ: «الأمر الغيريّ

---

(١) بحوث في علم الأصول: (تقرير الشيخ عبد الساتر) ج٥ ص٢٤١.

(٢) كفاية الأصول: ص١١٧.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٤٧.

وكذلك الأمر الضمني لا يسقطان بمجرّد فعل المقدّمة أو الجزء لا من جهة أنّ متعلّقهما مقيّد بالإتيان بباقي الأجزاء أو بذي المقدّمة، فلا يتحقّق إلّا بعد ذلك، فإنّ هذا غايته أنّ هناك أمرين ضمنيّين، أحدهما بذات الجزء أو المقدّمة والآخر بالتقيّد، فيرد الكلام في الأمر الضمنيّ المتعلّق بذات الفعل، بل لأنّ تحصيل الأمر الضمنيّ والغيري، ليس تحصيلاً مستقلّاً، وإنّما يكون من خلال تحصيل الأمر الاستقلالي النفسيّ؛ إذ ليس هنالك بحسب الحقيقة إلّا أمر واحد له محرّكيّة ومحصّليّة واحدة، وبالنسبة إليه لا يكون الأمر تحصيلاً للحاصل. وأمّا ما يسمّى بالأمر الضمني فهو أمر تحليليّ، وكما أنّ وجوده يكون ضمنيّاً محصليّته وسقوطه أيضاً يكون ضمنيّاً، أي ضمن محصّليّة الأمر الاستقلالي وسقوطه، وهذا البيان هو الفارق بين المقام وبين موردي النقض من مباني صاحب الكفاية عليه. وهو كما يجري في الأوامر الضمنيّة يجري أيضاً بناء على القول بالمقدّمة الموصلة في الأوامر الغيريّة، فإنّ الأمر بالمقدّمة أمر بها مع انضمام سائر المقدّمات الموصلة إلى ذي المقدّمة ، فيكون سقوط الأمر بها بسقوط الأمر به»[1].

وأورد السيّد الإمام الخميني + على هذا الإشكال بأنّ الأمر غير ساقط بعد فرض تعلّقه بالمقدّمة الموصلة، فسقوط أمرها أوّل الكلام، حيث قال: «إنّ الأمر غير ساقط بعد فرض تعلّقه بالمقيّد، وهو لا يتحقّق إلّا بقيده كما في المركّبات، فإن التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلّا بإتيان تمام المركّب، وليس للأجزاء أمر أصلاً، فبناء على المقدّمة الموصلة ليست ذات المقدّمة متعلّقة للأمر، بل للمتقيّدة أمر واحد لا يسقط إلّا بإتيان قيدها؛ فدعوى وضوح سقوطه، في غير محلّها، في حال وجوب المقدّمة حال الإيصال»[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٣٩٦.

٥. استلزام ذلك إنكار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات

وهذا الإشكال لصاحب الكفاية، وبيانه: تارة يكون بين المقدّمة وذيها واسطة اختياريّة. وأُخرى: تكون النسبة بينهما نسبة الفعل التوليدي إلى السبب التوليدي، كالإلقاء في النار وحصول الاحتراق... ولازم مبنى صاحب الفصول خروج القسم الأوّل من المقدّمات من تحت قاعدة الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وذلك لأنّ ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة في التوليديّات واضح؛ لأنّه بمجرّد الإلقاء في النار يحصل الاحتراق. أمّا في مثل الحجّ وغيره من الواجبات الشرعيّة، فلا يترتّب ذو المقدّمة حتّى بعد توفّر جميع المقدّمات، فقد يعصي المكلّف ولا يأتي بالواجب، فكيف يترتّب على تحقّق كلّ فردٍ من أفراد المقدّمات؟

فقول صاحب الفصول (بأنّه: لمّا كان الغرض هو ترتّب ذي المقدّمة، فالواجب من المقدّمة ما يترتّب عليه ذو المقدّمة) يستلزم خروج جميع الأفعال الاختياريّة، وهذا باطل قطعاً. وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ›لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتّب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة إلّا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلاً، وأنّه لا محالة يترتّب عليهما، كما لا يخفى. وأمّا ترتّب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب ـ إلّا ما قلّ في الشرعيات والعرفيّات ـ فعلٌ اختياريٌّ يختار المكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته، مع عدم ترتّبه على تمامها، فضلاً عن كلّ واحدة منها؟ نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسبيبيّة والتوليديّة، كان مترتّباً لا محالة على تمام مقدّماته؛ لعدم تخلّف المعلول عن علّته. ومن هنا انقدح أنّ القول

بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلّة التامّة في خصوص الواجبات التوليديّة»[1].

وناقش السيّد الشهيد هذا الإشكال بما حاصله:

أوّلاً: إنّ ما ذكره صاحب الكفاية «لا يمكن أن يكون هو ملاك إيجاب المقدّمة، بل الملاك والمقتضي في إيجاب المقدّمة إنّما هو أصل وجود ذي المقدّمة بها الذي لا يكون إلّا في الحصّة الموصلة منها، أي الغرض هو التوصّل.

وثانياً: بعض ما ذكر من العناوين لا يترتّب على المقدّمة ، فإنّ إمكان ذي المقدّمة إن أريد به الإمكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي فهذا ثابت بذاته، ولا يعقل أن يكون متوقّفاً على المقدّمة، وإن أريد به الإمكان الوقوعي المقابل للامتناع الوقوعي، أي ما يكون وقوعه مستلزماً للمحال، فالإمكان الوقوعي يتوقّف على إمكان المقدّمة وقوعاً لا على فعله، ولو أريد به ما يقابل الامتناع بالغير أي بالعلّة فهو يقابله الوجوب بالغير المساوق لوجود ذي المقدّمة وهو خلف المقصود. ومثل الإمكان، القدرة على ذي المقدّمة فإنّها لا تتوقّف على فعل المقدّمة بل على القدرة على المقدّمة»[2].

وأورد السيّد الإمام الخميني + على إشكال الكفاية بأنّ المراد من الترتّب أعمّ من الترتّب مع الواسطة، حيث قال: «إنّ المراد بالإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطة، فالقدم الأوّل بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه، أي يتعقّبه الحجّ، وقد لا يكون كذلك، والواجب هو الأوّل»[3].

وأجاب السيّد الخوئي + على إشكال الكفاية بقوله: «إنّ هذا ليس الغرض من إيجاب المقدّمة، ضرورة أنّ التمكّن من الإتيان بذيها ليس من آثار

---

(١) كفاية الأصول: ص١١٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٤٨.

(٣) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٣٩٥.

الإتيان بها، بل هو من آثار التمكّن من الإتيان بالمقدّمة؛ لوضوح أنّه يكفي في التمكّن من الإتيان بالواجب النفسيّ وامتثاله التمكّن من الإتيان بمقدّمته، فإنّ المقدور بالواسطة مقدور. أضف إلى ذلك: أنّ القدرة على الواجب لو كانت متوقّفةً على الإتيان بالمقدّمة لجاز للمكلّف تفويت الواجب بترك مقدّمته، بداهة أنّ القدرة ليست بواجبة التحصيل. فالنتيجة: أنّ ما أفاده + لا يمكن أن يكون غرضاً لإيجابها، بل الغرض منه ليس إلّا إيصالها إلى الواجب، حيث إنّ الاشتياق إلى شيء، لا ينفكّ عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علّة وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها›[1].

وبهذا يتّضح عدم صحّة شيء ممّا ذكر في إبطال القول بالمقدّمة الموصلة.

تصوير وجوب المقدّمة الموصلة

ذهب السيّد الشهيد إلى اختيار قول صاحب الفصول وهو: أنّ المقدّمة الواجبة هي المقدّمة الموصلة، لكن هناك تصويرات متعدّدة لمعنى المقدّمة الموصلة التي تكون معروض الوجوب الغيري، وفيما يلي نتعرّض لهذه التصويرات ومن ثمّ نعرض التصوير الصحيح لوجوب المقدّمة الموصلة عند الشهيد الصدر + .

التصوير الأوّل: أنّ الواجب الغيريّ هو المقدّمة بقيد ترتّب ذيها عليها الذي يكون قيداً منتزعاً من مرتبة متأخّرة عن وجود ذي المقدّمة أيضاً.

وهذا التصوير هو الذي أُوردت عليه الإشكالات المتقدّمة من استلزامه للدور والتسلسل، واجتماع المثلين؛ لأنّه يتوقّف على ذي المقدّمة، وتقدّم أنّ السيّد الشهيد ردّ جميع هذه الإشكالات.

لكنّه + أورد على هذا التصوير: بأنّ ‹أخذ حيثيّة الترتّب في الواجب

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤١٦.

الغيري، معناه انبساط الوجوب الغيريّ عليها، مع أنّ الملاك في تعلّق الشوق والوجوب الغيريّ بشيء، ليس إلّا وقوعه في طريق تحقيق الواجب النفسيّ، ومن الواضح عدم دخل الحيثيّة المذكورة في ذلك، فلا يعقل أخذها فيه»[1].

التصوير الثاني: أن يؤخذ قيد الموصّليّة مع المقدّمة، ويدّعى بأنّ قيد الموصّليّة ليست متقوّمة بتحقّق ذيها، وإنّما هي معلولة لذات المقدّمة، فكلّ من الموصّليّة وذي المقدّمة معلولان عرضيّان للمقدّمة، وأورد السيّد الشهيد على هذا التصوير: بأنّه «لا يدفع المحذور الذي أوردناه على التصوير السابق، من أنّه لا يعقل تعلّق الوجوب الغيريّ بالحيثيّة المذكورة بعد فرض كونها غير دخيلة في إيجاد ذي المقدّمة، ولو فرض ملازمتها مع المقدّمة الدخيلة في إيجاده، فإنّ الوجوب لا يسري من الملازم إلى اللازم»[2].

التصوير الثالث: أنّ الوجوب الغيريّ تعلّق بالحصّة التوأم مع سائر المقدّمات وذي المقدّمة، وقد وضّح السيّد الشهيد هذا التصوير ببيان أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الأمر قد يتعلّق بالشيء بنحو الإطلاق، وقد يكون بنحو التقييد بقيد مع خروج القيد، ودخول التقيّد في موضوع الحكم، وقد يكون بنحو خروج القيد والتقيّد، وبقاء ذات المقيّد موضوعاً للحكم، من قبيل القول: بأنّ «خاصف النعل هو الإمام × » ففي هذه المقالة لا توجد خصوصيّة «لخصف النعل» في إمامة الذات المقدّسة أصلاً، وإنّما موضوع الحكم المشار إليه هو الذات الشريفة.

الأمر الثاني: أنّ تعلّق الأمر بالمقدّمة بنحو الإطلاق غير صحيح؛ لأنّه خلاف برهان المقدّمة الموصلة المفروغ عن صحّته، وأمّا تعلّق الأمر بها مقيّدة

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٥ ص٢٤٩.

(٢) المصدر السابق.

بانضمام سائر المقدّمات للوصول إلى ذي المقدّمة فهو يعني أنّ تقيّد كلّ جزء من المقدّمة بالأجزاء الأخرى، وبالتالي توقّف كلّ جزء على الآخر، وهو دور مستحيل. وعلى هذا حكم باستحالة افتراض كون الجزء في الواجب النفسيّ المركّب أيضاً، مقيّداً بالأجزاء الأخرى، ولذا يتعيّن أن يكون الوجوب الغيريّ متعلّقاً بالحصّة التوأم من المقدّمة التي هي نتيجة التقييد[1].

وأورد عليه السيّد الشهيد: بأنّ كلتا المقدّمتين باطلتان: ›أمّا الأولى: فلما تقدّم مراراً من عدم معقوليّة الحصّة التوأم في باب تقييد المفاهيم والقضايا الحقيقيّة، وإنّما يتعقّل أخذ القيد مشيراً إلى الحصّة من المصاديق المتشخّصة في الخارج بقطع النظر عن التقييد.

وأمّا الثانية: فلوضوح عدم الدور، فإنّه من الخلط بين المقدّمة الشرعيّة والمقدّمة العقليّة، لأنّ لازم تقييد كلّ جزء بالجزء الآخر، أو كلّ مقدّمة بالأخرى، لازم ذلك، أنّ الجزء المقيّد بما هو مقيّد، متوقّف على تحقّق ذات الجزء الآخر، وكذلك العكس، لا توقّف ذات الجزء على الجزء الآخر، فالموقوف غير الموقوف عليه‹[2].

التصوير الرابع: أنّ الوجوب الغيريّ متعلّق بمجموع المقدّمات المساوقة مع العلّة التامّة، وحصول ذي المقدّمة، ولكن لا بعنوان المقدميّة والعلّيّة التي هي كالموصّليّة، عناوين انتزاعيّة لا دخل لها في وجود ذي المقدّمة، بل يتعلّق الوجوب بواقعها وعنوانها الذاتي، دون أخذ حيثيّة الإيصال تحت الوجوب والشوق الغيري.

وقد ذكر السيّد الشهيد: أنّ هذا التصوير هو التصوير الصحيح[3].

---

(١) بحوث في علم الاصول: ج٥ ص٢٥٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ج٥ ص٢٥١.

(٢) الثمرة بين القول بوجوب مطلق المقدّمة وبين وجوب الموصلة

ذكر صاحب الفصول وجود ثمرة تترتّب على مختاره ـ أي أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة فقط ـ وخلاصة ما ذكره: أنّ الأمر بالشيء يقتضي إيجابه لنفسه وإيجاب ما يتوقّف عليه من المقدّمات للتوصّل إليه، ومن جملة المقدّمات ترك الأضداد المنافية للفعل، لأنّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة.

توضيح ذلك: إنّ هذه الثمرة تترتّب فيما لو أُمر ـ مثلاً ـ بإنقاذ الغريق وتوقّف ذلك على ترك الصلاة، بناءً على المقدّمات التالية:

١. أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، كأن يكون ترك الصلاة مقدّمة لفعل الإنقاذ.

٢. أن يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه، فإذا وجب الإنقاذ كانت الصلاة مورداً للنهي.

٣. أن يكون النهي عن العبادة مقتضياً للفساد، فتكون الصلاة باطلة في المثال.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ ترك الصلاة ـ مثلاً ـ إذا كان مقدّمة لواجب أهمّ ـ كإنقاذ الغريق ـ كان ذلك الترك واجباً. وإذا صار الترك واجباً كان فعلها منهيّاً عنه ـ بناء على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ ـ وإذا كان منهيّاً عنه فهو فاسد، لأنّ النهي عن العبادة يوجب فسادها. هذا بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمة.

وأمّا بناء على القول بوجوب خصوص الموصلة فيصحّ فعل الصلاة في المثال السابق؛ وذلك لأنّ الترك الواجب ـ على هذا القول ـ إنّما هو الترك الموصل، لا مطلق الترك، ومن المعلوم أنّ نقيضه ـ وهو ترك الترك الموصل ـ ليس عين فعل الصلاة في الخارج حتّى يكون منهيّاً عنه، بل فعل الصلاة في الخارج من مقارنات ترك الترك الموصل، لأنّ ترك الترك الموصل قد يتحقّق بفعل الصلاة وقد يتحقّق بفعل آخر كالنوم والأكل وغيرهما.

ومعلوم أنّ الحرمة ثابتة لترك الترك الموصل، وهي لا تسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه. وعليه فلا تكون الصلاة فاسدة.

ولا يخفى: أنّ أوّل من ذكر هذه الثمرة هو صاحب الفصول في مبحث الضدّ في الفصول الغرويّة[1]، وقرّرها المحقّق الخراساني في الكفاية بقوله: ›وربّما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله: بأنّ فعل الضدّ، وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة، بناء على المقدّمة الموصلة، إلّا أنّه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ رفعه، وهو أعمّ من الفعل والترك الآخر المجرّد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً، لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك، لأنّه أمر وجوديّ، ونقيض الترك إنّما هو رفعه، ورفع الترك إنّما يلازم الفعل مصداقاً، وليس عينه، فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر أنّ ما هو النقيض في مطلق الترك، إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأمّا النقيض للترك الخاصّ فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى‹[2].

إشكال الشيخ

أورد الشيخ الأنصاري إشكالاً على هذه الثمرة، ومفاده بطلان الصلاة في المثال على كلا القولين، بتقريب: أنّ نقيض ترك الصلاة الموصل إلى الإنقاذ له فردان: فعل الصلاة أو تركها المجرّد عن الإيصال إلى الإنقاذ، وبناءً على اقتضاء الأمر بالشيء لحرمة نقيضه، فإنّه تسري الحرمة إلى كلٍّ من الفردين،

---

(١) الفصول الغرويّة: ص٩٧ـ١٠٠.

(٢) كفاية الأُصول: ص١٢١.

فتبطل الصلاة على القولين[١].

جواب السيّد الخوئي على إشكال الشيخ الأنصاري

أجاب السيّد الخوئي على ما أورده الشيخ الأنصاري من إشكال بأنّ ›الفعل لا يعقل أن يكون مصداقاً للترك، لاستحالة كون الوجود مصداقاً للعدم، لتباينهما ذاتاً، واستحالة صدق أحدهما على الآخر، كيف؟ فإنّ العدم لا تحقّق له خارجاً لينطبق على الوجود.

وعلى الجملة: فلا يعقل أن يكون العدم جامعاً بين الوجود والعدم المحض، وعلى هذا فلا يكون فعل الصلاة مصداقاً للنقيض، بل هو مقارن له. وقد تقدّم أنّ حرمة شيء لا تسري إلى مقارنه‹[٢] إذن إشكال الشيخ غير وارد، فالثمرة مترتّبة.

جواب الإمام الخميني على إشكال الشيخ الأنصاري

حاصل هذا الجواب هو: أنّ نقيض الترك الموصل لا يمكن أن يكون الفعل والترك المجرّد، لأنّ نقيض الواحد واحد، وإلّا لزم إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلا محالة يكون نقيض الترك الموصل ترك هذا الترك المقيّد، وهو منطبق على الفعل بالعرض، لعدم إمكان انطباقه عليه ذاتاً، للزوم كون الحيثيّة الوجوديّة عين الحيثيّة العدميّة، والانطباق العرضيّ لا يوجب سراية الحرمة فتقع صحيحة[٣].

جواب صاحب الكفاية على الشيخ الأنصاري

وحاصل هذا الجواب هو: أنّ الفعل بالنسبة إلى نقيض المقدّمة الموصلة

---

(١) مطارح الأنظار (طبع قديم): ص٧٨، ونقله صاحب الكفاية: ص١٢١.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٤٢٦.

(٣) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٤٠٢.

الذي هو ترك الترك الموصل من مقارناته لا من ملازماته، وقد اعترف الشيخ من أنّ لترك الترك الموصل فردين: الفعل، والترك غير الموصل.

وتبيّن في محلّه أنّ المتلازمين في الوجود ـ فضلاً عن المتقارنين فيه ـ لا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر؛ لأنّ الحكم تابع للمصالح والمفاسد، وحيث لا توجد مصلحة أو مفسدة في الملازم، فلا يعقل أن يكون محكوماً بمثل حكم ملازمه، لأنّه يكون معلولاً بلا علّة.

نعم، التلازم بينهما يقتضي أن يكون الملازم لما فيه الحكم الإلزامي لا حكم له، لا حكماً إلزاميّاً منافياً لحكم ملازمه، لعدم إمكان أن يكون حكم أحد المتلازمين في الوجود الوجوب وحكم الثاني الحرمة، فإنّه من التكليف بما لا يطاق، ولا يعقل أن يكون محكوماً بالإباحة؛ لأنّ الترخيص فيه لغو بعد أن كان ملازمه لازم الوجود أو العدم.

إلّا أنّ هذا إنّما هو في المتلازمين في الوجود لا في المتقارنين الذي ينفكّ أحدهما عن الآخر، فإنّه لا سراية بينهما؛ لأنّها غير متحقّقة في المتلازمين، فكيف تكون في المتقارنين المنفكّ أحدهما عن الآخر؟ وحيث لا تلازم في الوجود بينهما فلا يقتضي أن لا يكون أحدهما محكوماً بما ينافي الحكم في الآخر.

وعلى هذا الأساس فعلى القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، حيث إنّ ترك الصلاة في المثال المتقدّم واجب فنقيضه ـ وهو وجود الصلاة ـ بطبيعة الحال يكون منهيّاً عنه، وعليه فلا محالة تقع فاسدة. وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: ›قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل في الأوّل لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرّد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

نعم، لابدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنّه بنفسه

يعاند الترك المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً»[1].

مناقشة المحقّق الأصفهاني لصاحب الكفاية

ذهب المحقّق الأصفهاني إلى عدم الفرق بين القولين، فعلى كلا القولين تبطل الصلاة في المثال. وبيانه: على قول صاحب الفصول ـ بناء على كون ترك الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر ـ تكون بالمقدّمة الموصلة: إمّا العلّة التامّة، وإمّا المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذيها.

فعلى الأوّل: تكون المقدّمة الموصلة [للإزالة] ترك الصلاة ووجود الإرادة، ونقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلّا فليس لهما معاً نقيض؛ لأنّ المجموع ليس موجوداً على حدة حتى يكون له نقيض، فحينئذٍ يكون نقيض ترك الصلاة فعلها، ونقيض إرادة ذي المقدّمة عدمها، فإذا وجب مجموع العينين بوجوب واحد، حرم مجموع النقيضين بحرمة واحدة، ومن الواضح تحقّق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة.

وعلى الثاني ـ المقدّمة الموصلة هي المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذيها ـ فالمقدّمة هو الترك الخاصّ، وحيث إنّ الخصوصيّة ثبوتيّة فالترك الخاصّ لا رفع لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا نقيض له بما هو، بل نقيض الترك هو الفعل، ونقيض الخصوصيّة عدمها، فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه، فتكون الصلاة محرّمة، فتكون باطلة[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٢.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص١٥٠.

مناقشة الامام الخميني لصاحب الكفاية

أورد الإمام الخميني على صاحب الكفاية بإيرادين:

الأوّل: >أنّ الفعل عين النقيض في الترك المطلق، فإنّ بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

ثانياً: لو قلنا بأنّ نقيض الترك رفعه، فلا يمكن أن يتّحد مع الفعل خارجاً اتّحاداً ذاتيّاً، فلو كفى الاتّحاد الغير الذاتيّ في سراية الحكم يكون متحقّقاً في الترك الموصل بالنسبة إلى الفعل، فإنّه ـ أيضاً ـ منطبق عليه بالعرض.

وقوله: إنّه من قبيل المقارن المجامع له أحياناً، **مدفوع**: بأنّ الفعل مصداق الترك الموصل ومنطبق عليه دائماً من غير انفكاك بينهما. نعم، قد لا يكون المصداق متحقّقاً، وعدم الانطباق بعدم الموضوع لا يوجب المقارنة، ضرورة أنّ العناوين لا تنطبق على مصاديقها الذاتيّة ـ أيضاً ـ حال عدمها<[1].

تحقيق السيّد الشهيد في المقام

ذهب السيّد الشهيد + إلى أنّنا حتى لو سلّمنا بالأصول الموضوعيّة المتقدّمة ـ من كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، وأنّ الأمر بالشيء يكون مقتضياً للنهي عن ضدّه، وأنّ النهي عن العبادة مقتضٍ للفساد ـ في تصوير هذه الثمرة لكن مع ذلك لا تترتّب الثمرة على القول بالمقدّمة الموصلة؛ وذلك للوجوه التالية:

الوجه الأوّل: >لو سلمت الأصول الموضوعيّة في التقريب وأنّ عدم الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر للتمانع، فهذا كما يقتضي أن يكون عدم المانع مقدّمة، كذلك يقتضي أن يكون وجود الضدّ مانعاً عن الضدّ الآخر وبالتالي علّة تامّة لترك الضدّ الآخر، وتركه يكون حراماً غيريّاً باعتباره الضدّ العامّ للواجب،

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٤٠٣.

فيحرم علّته التامّة لا محالة بالحرمة الغيريّة›[١].

الوجه الثاني: يتوقّف على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ معنى وجوب المقدّمة الموصلة هو وجوب المركّب من مجموع المقدّمات المساوق مع العلّة التامّة.

المقدّمة الثانية: ‹إنّ وجوب المركّب ينحلّ إلى وجوب كلّ جزء منه وجوباً ضمنيّاً فتكون ذات المقدّمة واجبة بوجوب ضمنيّ، ولا يجدي حديث تقييد كلّ جزء من المركّب بانضمام الباقي في عدم كون الجزء ذا وجوب ضمنيّ؛ لأنّ المقيّد ينحلّ أيضاً إلى ذات المقيّد والتقيّد، فلابدّ وأن تكون ذات الجزء واجباً بالوجوب الضمني، وهذا يعني أنّ ترك الضدّ العبادي واجب بالوجوب الضمني الغيريّ وإن كان الوجوب الاستقلالي على الترك الموصل. وكما أنّ الوجوب الاستقلالي لشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ تبعاً، كذلك الوجوب الضمني؛ لعدم الفرق بينهما وجداناً. غاية الأمر أنّ النهي التبعيّ عن الضدّ العامّ للواجب الضمني يكون نهياً استقلاليّاً لا ضمنيّاً ليكون ترك ذلك الجزء كافياً في انتفاء المركّب وبالتالي انتفاء الغرض الاستقلالي للمولى.

والمستنتج من ضمّ هاتين المقدّمتين إحداهما إلى الأخرى: أنّ ترك الضدّ العبادي واجب بالوجوب الضمني الغيري، فيكون مقتضياً للنهي الغيريّ الاستقلالي عن ضدّه العامّ (الفعل العبادي) فتقع العبادة فاسدةً بناء على اقتضاء النهي الغيريّ للبطلان›[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٦٠.

(٢) المصدر السابق.

(١٩٣)

مشاكل تطبيقية

- المشكلة الأولى: في كيفيّة تخريج ترتّب الثواب على بعض المقدّمات
- المشكلة الثانية: في كيفية تخريج عباديّة بعض المقدّمات
- إشكال: منافاة العباديّة للخصوصيّة الأولى للوجوب الغيري
- بحوث تفصيليّة

(١) تفصيل البحث في ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ وعدمه

(٢) في استحقاق العقاب على الواجب الغيري

(٣) ترتّب الثواب والعقاب على الواجب النفسي

(٤) البحث في كيفيّة عبادة الطهارات الثلاث

مشاكل تطبيقيّة

استعرضنا ـ فيما سبقَ ـ أربعَ خصائصَ وحالاتٍ للوجوبِ الغيري، وتنصُّ الثانيةُ منها على أنّ امتثالَ الوجوبِ الغيريِّ لا يستتبعُ ثواباً، وتنصُّ الرابعةُ منها على أنّ الواجبَ الغيريِّ توصّليّ. وقد لوحظَ أنّ ما ثبتَ من ترتّبِ الثوابِ على جملةٍ من المقدّماتِ ـ كما دلّتْ عليه الروايات ـ ينافي الحالةَ الثانيةَ للوجوبِ الغيريّ، وأنّ ما ثبتَ من عباديّةِ الوضوءِ والغسلِ والتيمّمِ واعتبارِ قصدِ القربةِ فيها ينافي الحالة الرابعة له.

والجواب: أمّا فيما يتّصلُ بالحالةِ الثانية، فهو أنّها تنفي استتباعَ امتثالِ الوجوبِ الغيريّ بما هو امتثالٌ له للثواب، ولا تنفي ترتّبَ الثوابِ على المقدّمةِ بما هي شروعٌ في امتثالِ الوجوبِ النفسيّ، وذلك فيما إذا أتى بها بقصدِ التوصّلِ بها إلى امتثالِه. وما ثبتَ بالرواياتِ من الثوابِ على المقدّماتِ يمكنُ تطبيقُه على ذلك.

وأمّا فيما يتّصلُ بالحالةِ الرابعة، فإنّها في الحقيقةِ إنّما تنفي دخولَ أيّ شيءٍ في دائرةِ الواجبِ الغيريّ زائداً على ذاتِ المقدّمةِ التي يتوقّفُ عليها الواجبُ النفسيّ. فإذا كانَ الواجبُ النفسيّ متوقّفاً على ذاتِ الفعل، امتنعَ أخذُ قصدِ القربةِ في متعلّقِ الوجوبِ الغيريّ، لعدمِ توقّفِ الواجبِ النفسيّ عليه. وإذا كانَ الواجبُ النفسيّ متوقّفاً على الفعلِ مع قصدِ القربة، تعيّنَ تعلّقِ الوجوبِ الغيريِّ بهما معاً، لأنّ قصدَ القربةِ في هذهِ الحالةِ يعتبرُ جزءاً من المقدّمة، وفي كلِّ موردٍ يقومُ فيه الدليلُ على عباديّةِ المقدّمةِ نستكشفُ انطباقَ هذهِ الحالةِ عليها.

فإن قيلَ: أليسَ قصدُ القربةِ معناه: التحرّكُ عن محرّكٍ مولويٍّ لإيجادِ الفعل، وقد فرضنا أنّ الأمرَ الغيريّ لا يصلحُ للتحريكِ المولويِّ ـ كما نصّت عليه الحالةُ الأولى من الحالاتِ الأربع المتقدّمةِ للوجوبِ الغيريّ ـ فما هو المحرّكُ المولويُّ نحوَ المقدّمة؟

كانَ الجوابُ: أنّ المحرّكَ المولويَّ نحوَها هو الوجوبُ النفسيُّ المتعلّقُ بذيها، وهذا التحريكُ يتمثّلُ في قصدِ التوصّل. هذا إضافةً إلى إمكانِ افتراضِ وجودِ أمرٍ نفسيٍّ متعلّقٍ بالمقدّمةِ أحياناً، بقطعِ النظرِ عن مقدّميّتِها، كما هو الحالُ في الوضوءِ، على القولِ باستحبابِه النفسيّ.

الشرح

تقدّم في خصائص الوجوب الغيريّ أنّه يمتاز عن الوجوب النفسيّ بأربع خصائص، وفيما يلي نتعرّض لخصوصيّتين فقط؛ لارتباطهما بمحلّ الكلام، وهاتان الخصوصيتان هما الخصوصيّة الثانية والرابعة، وكانت الخصوصيّة الثانية هي: أنّ امتثال الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً زائداً على ما يستتبعه امتثال الواجب النفسيّ. أمّا الخصوصيّة الرابعة فهي: أنّ الواجب الغيريّ توصّليّ ولا يتوقّف امتثاله على قصد القربة. وهاتان الخصوصيّتان واجهتا مشكلتين تطبيقيّتين، وإليك بيان هاتين المشكلتين:

المشكلة الأولى: ترتّب الثواب على بعض المقدّمات

بناء على عدم استحقاق المكلّف الثواب على الواجب الغيري، فكيف يمكن توجيه ما ورد في الشريعة من ترتّب الثواب على بعض المقدّمات مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحجّ(١) أو زيارة أمير المؤمنين × (٢) أو زيارة الحسين × (٣) وأنّه في كلّ خطوة كذا من الثواب، وهذا يعني أنّ

(١) وروي عن ابن عبّاس، قال: سمعت رسول الله ' يقول: «**من حجّ بيت الله ماشياً، كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم...**» وسائل الشيعة: ج٨ ص٥٤ الباب٣٢ من أبواب وجوب الحجّ، الحديث: ٩.

(٢) روي أنّ في كلّ خطوة في زيارة أمير المؤمنين × ثواب الحجّ والعمرة، انظر وسائل الشيعة: ج١٠ ص٢٩٦، الباب٢٤ من أبواب المزار، الحديث: ١.

(٣) انظر كامل الزيارات، لابن قولويه: ص١٣٣، فيما ورد في زيارة أبي عبد الله × . وورد أيضاً في المشي إلى المسجد وفي قضاء حاجة المؤمن... من قبيل ما روي عنه ' «**من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكلّ خطوة خطاها حتى يرجع إلى منزله عشر**

الثواب مترتّب على المقدّمة، وهو يتنافى مع الخصوصيّة الثانية التي تقول: أنّ امتثال الوجوب الغيريّ المتعلّق بالمقدّمة لا يوجب استحقاق الثواب؟

جواب المشكلة

إنّ ما تقدّم من نفي الوجوب الغيريّ للثواب، يعني أنّه لا يستحقّ الثواب بما هو امتثال له، وبهذا التقييد ـ لا يستحقّ الثواب بما هو امتثال له ـ تنحلّ المشكلة؛ لأنّ هذه الخصوصيّة تنفي الثواب على فعل الواجب الغيريّ من جهة كونه امتثالاً للواجب الغيري، لكنّها لا تنفي ترتّب الثواب على فعل الواجب الغيريّ من جهة أنّه شروع في امتثال الواجب النفسيّ.

فالمكلّف الذي يأتي بالمقدّمة بقصد التوصّل بها إلى الواجب النفسيّ، فهذا يعني أنّه شرع في امتثال الواجب النفسيّ بمجرّد اشتغاله بالمقدّمة، ولذلك يحسب الثواب من حين اشتغاله بالمقدّمة.

ومن هنا يتبيّن أنّ الثواب لم يترتّب على امتثال الواجب الغيريّ بما هو وجوبٌ غيريّ، وإنّما يترتّب الثواب على الواجب الغيريّ بما هو امتثال للواجب النفسيّ وشروع في امتثاله.

وعلى هذا الأساس يمكن حمل ما ورد من روايات ترتّب الثواب على فعل بعض المقدّمات، أي نحمل هذه الروايات على ترتّب الثواب على الوجوب الغيريّ بما هو شروع في امتثال الواجب النفسيّ من حين إتيانه بالمقدّمة بقصد التوصّل بها إلى الواجب النفسيّ.

حسنات ومحا عنه عشر سيّئات ورفع له عشر درجات» (الوسائل: ج٣ باب٤ من أحكام المساجد ح٣ ص٤٨٣)، وما ورد عن الباقر عليه السلام «**أوحى الله عزّ وجلّ إلى موسى** عليه السلام**: إنّ من عبادي من يتقرّب إليّ بالحسنة فأحكمه في الجنّة، فقال موسى: يا رب وما تلك الحسنة؟ قال: يمشي مع أخيه المؤمن في قضاء حاجته قُضيت أو لم تقض**» (الكافي: ج٢ ص١٩٦).

توجيه صاحب الكفاية للروايات المتقدّمة

ذكر المحقّق الخراساني وجهين في توجيه هذه الروايات:

الوجه الأوّل: أنّ الثواب من باب التفضّل لا الاستحقاق.

الوجه الثاني: أنّ الثواب يكون على ذي المقدّمة، لكنّه بزيادة المقدّمات أو بمشقّتها يزيد الثواب عليه من باب «**أنّ أفضل الأعمال أحمزها**»[1].

فليس الثواب على نفس المقدّمة، بل على ذي المقدّمة، فيثاب على ذي المقدّمة بثوابٍ عظيم على قدر مقدّماته المذكورة في النصّ. وبتعبير آخر: إنّ للواجب ـ ذي المقدّمة ـ حصصاً يكون مقتضى الروايات المزبورة زيادة الثواب على هذه الحصّة المعيّنة وعدمه في غيرها.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «نعم، لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدّمة، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدّمات بما هي مقدّمات له، من باب أنّه يصير حينئذٍ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقّها، وعليه ينزَّل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدّمات، أو على التفضّل»[2].

المشكلة الثانية: في كيفيّة تخريج عباديّة بعض المقدّمات

تقدّم أنّ الخصوصيّة الرابعة هي: أنّ الوجوب الغيريّ واجب توصّليّ، لا يتوقّف امتثاله على قصد القربة، فيتحقّق الواجب الغيريّ سواء قصد القربة أم لا.

والحال أنّنا نجد بعض المقدّمات التي هي واجبات غيريّة، لكنّها تتوقّف على قصد القربة من قبيل الغسل والتيمّم والوضوء، وهذه المشكلة هي التي يطلق عليها مشكلة عباديّة الطهارات الثلاث.

---

(١) بحار الأنوار: ج٧٠ ص١٩١.

(٢) كفاية الأصول: ص١١٠.

جواب المشكلة

تقدّم أنّ الخصوصيّة الرابعة هي أنّ ملاك الوجوب الغيريّ هو المقدّميّة والتوقّف، ولذلك فهو يتعلّق بواقع المقدّمة من دون أن يكون لأيّة خصوصيّة أخرى مدخليّة في ذلك.

ومن الواضح: أنّ هذه الخصوصيّة تنفي أن يكون قصد القربة جزءاً دخيلاً في الوجوب الغيري، لأنّ الوجوب الغيريّ لا داعويّة ولا محرّكيّة له، وكذا ولا ثواب ولا عقاب ولا ملاك فيه، لكنّ هذه الخصوصيّة لا تنفي إمكان وقوع الواجب الغيريّ مع قصد القربة.

بيان ذلك: أنّ المقدّمة التي يتوقّف عليها الواجب النفسيّ يمكن تصوّرها على صورتين:

الأولى: أنّ الواجب النفسيّ يتوقّف على ذات المقدّمة أي ذات الفعل، من قبيل السفر إلى الحجّ، فالمقدّمة هي ذات السفر، من دون أخذ قصد القربة فيه.

الثانية: أنّ الواجب النفسيّ يتوقّف على المقدّمة أي ذات الفعل المقيّد بقصد القربة، من قبيل الوضوء إلى الصلاة، فالمقدّمة هي الوضوء مع قصد القربة.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الذي يتنافى مع الخصوصيّة الرابعة ـ وهي: أنّ الوجوب الغيريّ توصّليّ لا يحتاج إلى قصد القربة ـ يتحقّق في الصورة الأولى التي تكون المقدّمة فيه ذات الفعل، من دون مدخليّة قصد القربة، لكنّ هذه الخصوصيّة لا تنفي اعتبار قصد القربة فيما إذا كانت المقدّمة هي ذات الفعل زائداً على قصد القربة كما في الصورة الثانية؛ لأنّ قصد القربة في هذه الصورة يعتبر جزءاً من المقدّمة، وليس شيئاً خارجاً عنها.

وعلى هذا فإنّ المكلّف إذا أراد التوصّل بالمقدّمة إلى الواجب النفسيّ، يجب عليه أن يأتي بالمقدّمة مع قصد القربة؛ لأنّ إتيانه بالمقدّمة من دون قصد القربة

لا يوصله إلى الواجب.

وعلى هذا الأساس، فحيث إنّ الدليل الشرعي دلّ على اشتراط قصد القربة في الوضوء والغسل والتيمّم بما هي مقدّمات للصلاة الواجبة، فهذا يكشف عن أنّ قصد القربة جزء دخيل في المقدّمة.

ومن هنا يتّضح: أنّه في كلّ مورد يقوم الدليل الشرعي على أخذ قصد القربة في المقدّمة، فهو يكشف عن أنّ المقدّمة هي ذات الفعل زائداً على قصد القربة.

إشكال منافاة العباديّة للخصوصيّة الأولى للوجوب الغيري

الخصوصيّة الأولى للوجوب الغيري: هي أنّ الوجوب الغيريّ لا يصلح للتحريك المولوي، وعلى هذا الأساس فلو قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في بعض المقدّمات كالغسل والوضوء والتيمم، فهو يتنافى مع الخصوصيّة الأولى للوجوب الغيري، وذلك لأنّ أخذ قصد القربة في هذه المقدّمات يعني أنّ المكلّف يتحرّك عن أمرٍ مولويّ، وحينئذٍ نسأل عن هذا الأمر والمحرّك ما هو؟

فإن كان المحرّك هو الأمر الغيري، فهو باطل؛ لأنّه تقدّم في الخصوصيّة الأولى من خصائص الوجوب الغيريّ أنّه لا يصلح للتحريك المولوي.

وإن كان المحرّك هو الوجوب النفسيّ، فهو باطل أيضاً؛ لأنّ الوجوب النفسيّ لا يدعو ولا يحرّك إلّا نحو إيجاد متعلّقه لا أكثر.

وبهذا يتبيّن أنّه لا يوجد محرّك مولوي ليكون هو الذي يُتقرّب به بفعل المقدّمة، هذا هو الإشكال.

والجواب على ذلك: إنّ المحرّك المولوي نحو إيجاد المقدّمة هو الوجوب النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة، فإنّ الأمر النفسيّ كما يحرّك ويدعو إلى إيجاد متعلّقه وهو الواجب النفسيّ، كذلك يدعو إلى إيجاد كلّ ما يتوقّف عليه الواجب

النفسيّ بالتبع، ومن هنا قلنا: إنّ الوجوب الغيريّ ليس فيه محرّكيّة وداعويّة ومقرّبيّة زائدة على ما في الوجوب النفسيّ، لكن هذا لا ينفي أصل المحرّكيّة والداعويّة، والمقرّبيّة، وإنّما ينفي المحرّكيّة الاستقلاليّة عن الوجوب النفسيّ.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ التحرّك الذي هو قوام المقرّبيّة يمكن افتراضه بالنسبة للمقدّمة بأحد طريقين:

الطريق الأوّل: أن يتحرّك المكلّف بقصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها، فإذا قصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها حين الشروع في المقدّمة، يكون هذا القصد كافياً للتحرّك، وكذلك يكون كافياً لقصد القربة، وهذا بخلاف ما لو لم يقصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها؛ لأنّه في هذه الحالة لا يكون إتيانه بالمقدّمة قربيّاً؛ لعدم تحرّكه عن الأمر النفسيّ لأنّه لم يقصده.

الطريق الثاني: أنّ يتحرّك المكلّف من خلال افتراض ثبوت أمر نفسيّ متعلّق بنفس المقدّمة بقطع النظر عن كونها مقدّمة، أي أنّ الأمر النفسيّ متعلّق بها لأجل نفسها وليس لأجل واجب آخر غيرها، فيمكن للمكلّف أن يتحرّك عن هذا الأمر النفسيّ ويكون قربيّاً، كما هو الحال بالنسبة للطهارات الثلاث كالوضوء ونحوه، لثبوت الأمر الاستحبابي النفسيّ بها، فيمكن قصد هذا الأمر والتحرّك عنه.

تعليق على النصّ

• قوله + : «**استعرضنا في ما سبق أربع خصائص وحالاتٍ للوجوب الغيري**» بحثت هذه الخصوصيّات تحت عنوان: خصائص الوجوب الغيري.

• قوله + : «**كان الجواب أنّ المحرّك المولوي نحوها**» أي نحو الوجوب النفسيّ.

خلاصة ما تقدّم

• من خصائص الوجوب الغيري: أنّه لا يستتبع ثواباً، لكن أُشكل عليه بما ثبت من ترتّب الثواب على بعض المقدّمات.

• وأجيب: بأنّ الخصوصيّة المذكورة تنفي استتباع امتثال الوجوب الغيريّ بما هو امتثال له للثواب، ولا تنفي ترتّب الثواب عليه بما هو شروع في امتثال الوجوب النفسيّ.

• من خصائص الوجوب الغيري: أنّه توصّليّ، لكن أُشكل عليه بما ثبت من عباديّة الوضوء والغسل والتيمّم، واعتبار قصد القربة فيها.

• وأجيب: بأنَّ لزوم الإتيان بقصد القربة في هذه الموارد، ليس من جهة توقّف سقوط الأمر بالمقدّمة عليه ليرد الإشكال، بل من جهة أنَّ المقدّمة نفسها تتوقّف على قصد القربة.

• أُشكل بأنّ قصد القربة إذا كان جزءاً من الوضوء، لم يمكن الإتيان به؛ لأنّ المحرّك للمكلّف ليس إلّا الأمر بالوضوء، وهو أمرٌ غيريّ لا يصلح للتحريك المولوي.

• وأجيب بأنّ المحرّك المولوي نحو الوضوء ليس هو الأمر بالوضوء ليرد الإشكال، بل هو الوجوب النفسيّ المتعلّق بالصلاة، هذا مضافاً إلى افتراض وجود أمر نفسيّ استحبابيّ بالوضوء.

بحوث تفصيليّة

(١) تفصيل البحث في ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ وعدمه

قبل الولوج في هذا البحث ينبغي تقديم مقدّمتين كلاميّتين إحداهما: في أنّ الثواب المترتّب على الواجب النفسيّ هل من باب الاستحقاق، أم التفضّل؟ والثانية: في كيفيّة الثواب والعقاب الأخرويّين

المقدّمة الأولى: الثواب على الواجب النفسيّ هل هو تفضّل أم استحقاق

وفي هذه المسألة خلاف بين الفقهاء والمتكلّمين؛ فقد ذهب المحقّق الطوسي في التجريد والعلّامة في كشف المراد إلى: أنّ ترتّب الثواب على امتثال الواجبات من باب الاستحقاق، وذهب الشيخ المفيد إلى: أنّه من باب التفضّل وهو المشهور، وفيما يلي نذكر أدلّة القائلين بالاستحقاق ومناقشها.

الدليل الأوّل: أنّ التكليف مشقّة، وكلّ مشقّة بلا عوضٍ ظلم، فينتج: أنّ التكليف بلا عوضٍ ظلم[١].

والظاهر أنّ المحقّق الخراساني يرتضي هذا القول، كما يلمّح إليه قوله: ›لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسيّ وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً‹[٢].

ولوحظ على هذا الدليل ما يلي:

الملاحظة الأولى: إنّ كون التكليف مشقّة، غير تامّ، لأنّ التكاليف الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، وعليه فلا يصحّ وصف التكليف بالمشقّة،

---

(١) كشف المراد: ص٢٦٢، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة، في الوعد والوعيد.

(٢) كفاية الأصول: ص١١٠.

لأنّ التكاليف الشاقّة وإن كانت بظاهرها شاقّة، لكن وراء التكاليف مصالح لازمة التحصيل، أو مفاسد واجبة التحرّز، ومثل التكاليف الشاقّة كمثل شرب الدواء المرّ أو تحمّل الكيّ بالنار، فإنّ الجميع بظاهرها شاقّ ولكنّها في الباطن تعدّ من أسباب السعادة والسلامة.

وهذا ما ذكره الإمام الخميني + بقوله: >إنّ التكاليف الشرعيّة الصادرة من جانب المولى الحقيقي مشتملة على مصالح ترجع إلى العباد أنفسهم، فهي بحسب الحقيقة منّةٌ من جانبه تعالى عليهم، فكيف يستحقّون بإطاعاتهم وامتثالهم الأجر والأجرة؟ وكيف يستحقّ المريض أجراً من الطبيب بإزاء عمله بأوامر الطبيب؟< ولعلّ هذا هو مراد المفيد & وأمثاله حيث ذهبوا إلى أنّه من باب التفضّل لا الاستحقاق< بل الاستحقاق هنا بمعنى اللياقة لقبول التفضّل من جانب الباري تعالى، أي: أنّ من كان مطيعاً كان إنساناً كاملاً، والإنسان الكامل يليق بإنعام الله تعالى وتفضّله عليه بمقتضى حكمته؛ فإنّ التسوية بين المطيع والعاصي، والمؤمن والفاسق، مخالفٌ للحكمة.

بعبارة أخرى: الاستحقاق للأجرة والاستعداد لها بحيث يعدّ عدم إعطائها ظلماً... فلا يعدّ ترك الثواب حينئذٍ من مصاديق الظلم. نعم، إنّه ينافي حكمة الباري الحكيم لأنّ لازمه التسوية بين المطيع والعاصي<[1].

وبهذا يتّضح: أنّ الاستحقاق في المقام لا ينافي التفضّل، بل يعدّ الاستحقاق من مصاديق التفضّل.

ثمّ ذكر + : >أنّه قد يجتمع مع تفضّلٍ أكثر يعبَّر عنه في لسان الآيات بالفضل كما يعبّر عن الأوّل بالأجر، ويدلّ عليه قوله تعالى: {**لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ**} ـ وقد مرّ آنفاً ـ واختلاف التعبير ناظر إلى اختلاف مراتب الفضل فحسب، فالتعبير بالأجر مخصوص بمرتبة من التفضّل يعطى

---

(١) أنوار الأصول: ج١ ص٣٨٣.

على أساس الكسب والعمل، ولياقة اكتسبها العبد بالطاعة وترك المعصية، والتعبير بالفضل مختصّ بمرتبة أخرى وليس على أساس العمل مباشرة. ومع ذلك كلّه فالأصل في كلّ واحد منهما إنّما هو رحمة الربّ لا سعي العبد، فلا يكون مقدارهما بمقدار العمل، **(وما قدر أعمالنا في جنب كرمك، وكيف نستكثر أعمالاً نقابل بها كرمك)**[(١)].

الملاحظة الثانية: هي المناقشة في الكبرى، وهي: >أنّ كلّ مشقّة بلا عوض ظلم< فهذه القضيّة غير تامّة؛ لأنّ ما يُعدّ قبيحاً هو إذا لم يكن الغير مملوكاً للآمر، وفي المقام أنّ العبد مملوك له تعالى.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ القول بالتفضّل أوضح من القول بالاستحقاق؛ وذلك لأنّ كلّ ما يملكه العبد من قدرة وقوّة وما يصرفه في طريق الطاعة يرجع إلى ملك لله سبحانه، وليس للعبد أي دور إلّا صرف نعمه سبحانه في موارد يرتضيها، وعلى هذا فكيف يكون العبد مستحقّاً للأجر مع أنّه لم يبذل في طريق الطاعة شيئاً إلّا ما أعطاه المولى؛ يقول سبحانه: {**يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**} (فاطر: ١٥).

وقال الإمام الخميني + في الردّ على هذا القول: بأنّه >خلاف التحقيق في جانب الثواب؛ لأنّ من عرف مقام ربّه من الغنى والعظمة ومقام نفسه من الفقر والفاقة، يعرف نقصان ذاته وأنّ كلّ ما ملكه من أعضاء وجوارح ونِعم، كلّها منه تعالى لا يستحقّ شيئاً إذا صرفه في طريق عبوديّته<[(٢)].

وهذا ما يشير إليه العلّامة الطباطبائي بقوله: >وما يعطيه تعالى من الثواب للعبد تفضّل منه من غير استحقاق من العبد، فإنّ العبد وما يأتيه من عمل، ملك طلق له سبحانه، ملكاً لا يقبل النقل والانتقال، غير أنّه اعتبر اعتباراً

---

(١) من دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١ ص١٩٤ـ١٩٥.

تشريعيّاً العبدَ مالكاً وملّكه عمله، وهو المالك لما ملّكه، وهو تفضّلٌ آخر. ثمّ اختار ما أحبّه من عمله فوعده ثواباً على عمله وسمّاه أجراً وجزاء، وهو تفضّل آخر، ولا ينتفع به في الدنيا والآخرة إلّا العبد. قال تعالى: {**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ**} (آل عمران: ١٧٢)، وقال: {**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ**} (فصّلت: ٨)، وقال بعد وصف الجنّة ونعيمها: {**إِنَّ هذا كانَ لَكُمْ جَزاءً وَكانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً**} (الإنسان: ٢٢) وما وعده من الشكر وعدم المنّ عند إيتاء الثواب تمام التفضّل›[1].

فالقول بالتفضّل هو القول الصحيح والموافق للقرآن الكريم.

الدليل الثاني: ما ورد كثيراً في القرآن الكريم من التعبير عن الثواب، بالأجر للعمل وهو يعني الاستحقاق، من قبيل استحقاق العامل للأجر؛ قال سبحانه: {**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ**} (فاطر: ٧). وقال تعالى: {**وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**} (هود: ١١٥) ونحوها من النصوص القرآنيّة التي تدلّ على عدّ الثواب أجراً، وهو تعبيرٌ آخر عن الاستحقاق.

ولوحظ على هذا الدليل بما يلي:

الملاحظة الأولى: إنّ التعبير القرآني بالأجر كالتعبير بالاستقراض في قوله سبحانه: {**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ**} (الحديد: ١١) حيث يعبّر بالاستقراض لأجل حثّ العباد على ما ندب إليه القرآن من الإنفاق، حتّى شبّه إنفاقه بأنّه قرض يقرضه الله سبحانه، وعليه أن يردّه، وهكذا الأمر بالتعبير بالأجر، لأجل إيجاد الرغبة إلى الإنفاق وأنّه لا يذهب سدى، بل يقابَل بالأجر الكريم على الله العزيز الذي لا يبخس أحداً.

الملاحظة الثانية: إنّ النصوص القرآنيّة تدلّ على أنّ الثواب إنّما هو بالوعد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٩ ص١٧٦.

كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ (النساء: ٩٥) وقوله سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٩) فلو كان في الثواب استحقاق، لما كان هناك حاجة لجعله، وهذا يكشف عن أنّ الثواب ليس إلّا تفضّلاً منه تعالى.

نعم، يستحيل أن يتخلّف تعالى عمّا وعد به؛ لاستلزامه الكذب لو أخبر عن الثواب، أو لاستلزامه تخلّف الوعد، وكلا الأمرين قبيح، والقبيح محال عليه تعالى.

المقدّمة الثانية: في كيفيّة الثواب والعقاب الأخرويّين

هناك أربعة أقوال في كيفيّة الثواب والعقاب الأخرويّين:

القول الأوّل: الثواب والعقاب من لوازم الأعمال

وهو ما نقله الإمام الخميني قدّس سرّه في تهذيب الأصول حيث قال: «ذهب جماعة إلى أنّهما من لوازم الأعمال بمعنى أنّ الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة في الدنيا تعطي استعداداً للنفس حقيقةً، به يقتدر على إنشاء صور غيبيّة بهيّة من الحور والقصور. وكذا في جانب الأعمال السيئة (بل مثل الأعمال، الأخلاق والعقايد والهواجس والصفات النفسانيّة) فإنّ لها لوازم لا تنفكّ عنها وتوجب اقتداراً للنفس على إيجاد لوازمها وآثارها على ما فصّل في كتبهم. وبالجملة، فالجزاء هو التمثّل الملكوتيّ عملاً وخلقاًواعتقاداً»[1].

وأورد عليه قدّس سرّه بأنّ: «ترتّب الثواب والعقاب على المسلك الأوّل أمر مستور لنا، إذ لا نعلم أنّ النفس بالطاعات والقربات تستعدّ لإنشاء الصور الغيبيّة وإيجادها، وعلى فرض العلم بصحّته إجمالاً فالعلم بخصوصيّاتها وتناسب الأفعال وصورها الغيبيّة ممّا لا يمكن لأمثالنا، نعم لا شبهة أنّ لإتيان

(١) تهذيب الأصول: ج١ ص١٩٤.

الأعمال الصالحة لأجل الله تعالى تأثيراً في صفاء النفس وتحكيماً لملكة الانقياد والطاعة، ولها بحسب مراتب النيّات وخلوصها تأثيرات في العوالم الغيبيّة›[١].

القول الثاني: الثواب والعقاب من قبيل الجزاءات العرفيّة

ذهب بعضٌ آخر اعتماداً على ظواهر الآيات والأخبار إلى أنّ الثواب والعقاب من المجعولات كالجزاءات العرفيّة في الحكومات والسياسيات[٢].

وهذا القول هو المرضيّ عند المحقّق النهاونديّ & على ما حكي عنه، ما نصّه: «لا شكّ أنّ التخلّف بعد الجعل قبيح؛ لاستلزامه الكذب لو أخبر عنه مع علمه بالتخلّف كما في المقام، أو لاستلزامه التخلّف عن الوعد والعهد لو أنشأه، وامتناعهما عليه تعالى واضح جدّاً›[٣].

بمعنى: أنّ ترتّب الثواب ليس من باب الاستحقاق بحيث يلزم من عدمه الظلم، وإنّما هو من باب الإيفاء بالوعد والعهد، وأنّ عدم الوفاء بالوعد يلزم الكذب وهو قبيح، والقبيح محال عليه تعالى.

القول الثالث: الثواب والعقاب بالاستحقاق

قال الإمام الخميني + : ‹وذهب طائفةٌ إلى أنّ الثواب والعقاب بالاستحقاق، وأنّ العبد يستحقّ من عند ربّه جزاء العمل إذا أطاع أو عصى، ولا يجوز له تعالى التخلّف عنه عقلاً في الطاعة، وأمّا جزاء السيّئة فيجوز عنه العفو›[٤].

وأورد عليه الإمام الخميني + بأنّه: ‹خلاف التحقيق في جانب الثواب

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص ١٩.

(٢) انظر تهذيب الأصول: ج١ ص١٩٤.

(٣) نقلاً عن المصدر السابق.

(٤) تهذيب الاصول: ج١ ص ١٩٤ـ ١٩٥.

لأنّ من عرف مقام ربّه من الغنى والعظمة ومقام نفسه من الفقر والفاقة يعرف نقصان ذاته وأنّ كلّ ما ملكه من أعضاء وجوارح ونعم، كلّها منه تعالى لا يستحقّ شيئاً إذا صرفه في طريق عبوديّته»[1].

القول الرابع: الثواب والعقاب تجسّم للعمل الدنيوي

حاصل هذا القول: أنّ الثواب والعقاب هو نفس العمل، أي أنّ حقيقة العمل تتجسّم في دار الآخرة، بمعنى أنّ للعمل ظهورين: ظهوراً دنيويّاً وهو ما نراه من العمل الحسن والسيّئ، وظهوراً أُخرويّاً وهو الثواب والعقاب، وهذا هو القول المعروف بتجسّم الأعمال وتمثّلها، وكما يظهر من بعض النصوص القرآنيّة:

١. قوله سبحانه: **{يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ}** (التوبة: ٣٥). فقوله سبحانه: **{هذا ما كَنَزْتُمْ}** يشير إلى الجزاء الذي يُواجَه به الإنسان في الآخرة، وأنّ هذا الجزاء ليس شيئاً مغايراً للعمل الدنيوي ولذلك وصفه بقوله: **{هذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ}**، فالكنز له وجودان: وجود دنيويّ وهو الدنانير الصفراء التي تسرّ الناظرين، ولكنّه في الآخرة نفس الدينار المحمرّ الذي به تكوى الجباه والجنوب وغير ذلك.

٢. قوله سبحانه: **{وَوَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً}** (الكهف: ٤٩) أي أنّ الذي يحضر في الآخرة هو نفس ما عمل الإنسان في الدنيا.

٣. قوله سبحانه: **{يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً}** (آل عمران: ٣٠) ونحوها من النصوص القرآنيّة التي تدلّ على أنّ الجزاء هو التمثّل الملكوتي وأنّ رابطة الثواب والعقاب مع العمل ليست رابطةً توليديّة

---

(١) المصدر السابق.

وإنّما هي من قبيل ظهور الشيء في كلّ ظرف بشكله المناسب[١].

ولا يخفى أنّ الغرض من نقل هذه الأقوال في كيفيّة الثواب في الآخرة، هو أنّ أحد الأقوال في بيان ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ وعدمه مبنىً من المباني في كيفيّة ترتّب الثواب الأخروي.

هذا تمام الكلام في الثواب المترتّب على الواجب النفسيّ، وهل أنّه من باب الاستحقاق أو التفضّل.

وإذا تبيّن ذلك، نرجع إلى أصل المسألة، وهو ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ وعدمه، لنرى الأقوال المطروحة فيه.

الأقوال في ترتّب الثواب على الواجب الغيري

وفيه جملة من الأقوال، وهي:

القول الأوّل: عدم ترتّب الثواب مطلقاً

أي: لا يترتّب الثواب على الواجب الغيريّ سواء جاء بالواجب النفسيّ أم لا، وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني والمحقّق الأصفهاني والإمام الخميني قدس الله أرواحهم، واستدلّوا له بأربعة وجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ حكم العقل، بعدم الاستحقاق واستقلاله بذلك، حيث قال: «التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته، بما هو موافقة ومخالفة، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّا لعقاب واحد، أو لثواب ذلك، فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدّمات»[٢].

---

(١) ينظر: التربية الروحية، المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١٢١.

(٢) كفاية الأصول: ص١١٠.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية أيضاً من أنّ الثواب والعقاب من آثار القرب والبعد عن المولى، والواجب الغيريّ لا يؤثّر قرباً أو بُعداً عن الله، بل المؤثّر في ذلك هو الواجب النفسيّ... نعم، لو كان لواجبٍ نفسيّ مقدّمات كثيرة، فإنّه يثاب على الإتيان بتلك المقدّمات من باب «أفضل الأعمال أحمزها»[1]. حيث قال: "إنّ موافقة الأمر الغيريّ ـ بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسيّ ـ لا توجب قرباً، ولا مخالفته ـ بما هو كذلك ـ بعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات القرب والبعد"[2].

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الأصفهاني وحاصله: أنّ الثواب ينشأ عن إتيان العمل بالإتيان به بداعي الأمر، ومن الواضح: أنّ ترتّب الثواب على موافقة الأمر الغيريّ تتصوّر بالإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر الغيري، وحيث إنّ الأمر الغيريّ لا يصلح للداعويّة والتحريك أصلاً، فلا يمكن الإتيان بالعمل بداعي امتثال الأمر الغيري. أمّا أنّه لا يصلح للداعويّة والتحريك، فلأنّ المكلّف عند الإتيان بالمقدّمة إمّا أن يكون مصمّماً وعازماً على الإتيان بذي المقدّمة أو يكون عازماً على عدم الإتيان به. فإن كان عازماً على الإتيان به، فإتيانه المقدّمة ـ مع التفاته إلى مقدّميّتها كما هو المفروض ـ قهريّ؛ لتوقّف ذي المقدّمة عليها، سواء تعلّق بها الأمر الغيريّ ـ كي يدّعى دعوته ـ إليها أو لا، فالإتيان بالمقدّمة في هذا التقدير لا ينشأ عن تحريك الأمر الغيري، بل هو أمرٌ قهريّ ضروريّ وممّا لا محيص عنه. وإن كان عازماً على عدم الإتيان بذي المقدّمة، فلا يمكنه قصد الأمر الغيريّ بالإتيان بالمقدّمة؛ إذ ملاك تعلّق الأمر الغيريّ بالمقدّمة هو جهة مقدميّتها والوصول بها إلى الواجب النفسيّ، ومن الواضح: أنّه مع قصد عدم الإتيان بذي المقدّمة لا تكون جهة المقدميّة، وتوقّف

---

(١) بحار الأنوار: ج ٧٩ ص٢٢٩.

(٢) كفاية الأصول: ص١١٠.

الواجب على المقدّمة ملحوظة عند الإتيان بالمقدّمة، ومعه لا معنى لقصد امتثال الأمر الغيريّ بالعمل، إذ جهة تعلّق الأمر الغيريّ غير ملحوظة أصلاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «والوجه فيه: أنّ الوجوب المقدّمي ـ كما عرفت ـ وجوبٌ معلوليّ، كما أنّ الغرض منه غرضٌ تبعيّ، فيكون تحريكه ودعوته ومقربيّته كذلك. فكما أنّ المولى بعد أمره بذي المقدّمة لا يتمكّن من عدم الأمر بالمقدّمة فيكون البعث نحوها قهريّاً، كذلك انقياد العبد للأمر بذيها يوجب الانقياد بالعرض لمعلوله، وهو الأمر بها، ولا يعقل الانقياد للأمر النفسيّ والانبعاث عنه مع عدم الانقياد لمعلوله والانبعاث عنه، وإلّا لم يكن منقاداً للأمر النفسيّ ومنبعثاً ببعثه، وهذا الانبعاث القهري كنفس ارتكازيّ ربّما لا يلتفت إليه تفصيلاً، وحيث عرفت عدم استقلال الأمر المقدّمي في الباعثيّة تعرف عدم استقلاله في المقرّبيّة وما يترتّب عليها عقلاً، وكذلك عدم الانبعاث إليها ليس إلّا تبعاً لعدم الانبعاث إلى ذيها فالبعد إلّا بتبع البعد المرتب على ترك ذيها، فالاستقلال في استحقاق الثواب أو العقاب عقلاً فلا محال»[1].

الوجه الرابع: ما ذكره الإمام الخميني + وحاصله: أنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيريّة، لأنّها بمعزل عن الباعثيّة، لأنّ المكلّف إمّا أن يكون قاصداً لامتثال الأمر النفسيّ أو لا.

فعلى الأوّل ـ قاصد للأمر النفسيّ ـ فالأمر النفسيّ داعٍ وباعثٌ إلى الإتيان بالمقدّمة من دون حاجة إلى باعثيّة الأمر الغيري، وعلى الثاني ـ غير قاصد للأمر النفسيّ ـ فلا يكون الأمر الغيريّ باعثاً لأنّ المفروض أنّه راغب عن ذي المقدّمة، فكيف يكون الأمر الغيريّ باعثاً؟ والحاصل: أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي فرع كون أمره داعياً وباعثاً والمفروض أنّه ليس بباعث في

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٢٧٦.

حالة من الحالات.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيريّة؛ لأنّها بمعزل عن الباعثيّة، لأنّ المكلّف حين إتيان المقدّمات لو كان قاصداً لامتثال الأمر النفسيّ فالداعي ـ حقيقةً ـ هو ذلك الأمر دون الغيري؛ لأنّ وجود النفسيّ ودعوته وإرادة المكلّف لامتثاله كافٍ في إلزام العبد ومقهوريّته في تهيئة المبادئ. وإن كان راغباً عنه معرضاً، فلا معنى لإتيان المقدّمات لأجل ذيها، كما هو مفاد الأوامر الغيريّة. فحينئذٍ: لم يكن الأمر الغيريّ داعياً وباعثاً مطلقاً، وما شأنه هذا لا يعقل استحقاق الثواب عليه. وما ربّما يتراءى في الأخبار من الأمر بالجزء والشرط فهو إرشاد إلى جزئيّته وشرطيّته، لا أنّه باعثٌ وداعٍ نحوهما»[1].

القول الثاني: ترتّب الثواب إذا قصد الواجب النفسيّ

هذا القول يذهب إلى التفصيل بين ما إذا أتى بالمقدّمات بشرط قصد التوصّل بها إلى الواجب النفسيّ فيترتّب الثواب، وبين ما إذا أتى بها لا بقصد التوصّل به إلى الواجب النفسيّ، فلا يترتّب الثواب، وذهب إلى هذا التفصيل المحقّق النائيني والسيّد الخوئي، مع وجود الفرق بينهما في أنّ المحقّق النائيني ذهب إلى أنّ الثواب المترتّب على المقدّمة نفس ما يترتّب على ذي المقدّمة وليس ثواباً مستقلّاً، غاية الأمر أنّ الآتي بالواجب الغيريّ إن قصد به التوصّل إلى الواجب النفسيّ فهو شارع في الإطاعة من حين الشروع بالمقدّمة ويزيد الثواب حينئذٍ، حيث قال: «الحقّ في المقام أن يقال إنّ الواجب الغيريّ إن أتي به بداعي التوصّل به إلى الواجب النفسيّ فيترتّب عليه الثواب، وإلّا فلا.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الثواب يفترق عن العقاب في أنّ الثاني

---

(١) تهذيب الأصول: ج١ ص٣٥٣.

مترتّب على نفس المخالفة العمديّة، بخلاف الأوّل فإنّه غير مترتّب على الموافقة فقط بل على الموافقة المضافة إلى المولى، فهو مترتّب على الإطاعة بالمعنى الأخصّ. أمّا على القول بالاستحقاق فواضح، وأمّا على القول بالتفضّل فلعدم الدليل على التفضّل بدون قصد الإطاعة. وكذا لا إشكال في أنّ الأمر الغيريّ بما هو أمرٌ غيريّ لا حقيقة له إلّا كونه واقعاً في طريق التوصّل إلى الواجب النفسيّ، فلا إطاعة له إلّا مع قصد الأمر النفسيّ، وحينئذٍ فالآتي بالواجب الغيريّ إن قصد به التوصّل إلى الواجب النفسيّ فهو شارع في امتثال الأمر النفسيّ فيثاب على إطاعته، وإلّا فلا... ثمّ إنّ الظاهر أنّ الثواب المترتّب على إتيان الواجب الغيريّ بقصد التوصّل متّحد مع الثواب المترتّب على نفس الواجب النفسيّ، غاية الأمر أنّ الثواب يزيد عند إتيان المقدّمة بقصد التوصّل وتكون الإطاعة من حين الشروع بالمقدّمة›[1].

أمّا السيّد الخوئي فذهب إلى: أنّ للواجب الغيريّ ثواباً مستقلّاً، فيستحقّ العبد على الإتيان بالمقدّمة وذيها ثوابين إذا قصد بإتيان المقدّمة التوصّل إلى الواجب النفسيّ، حيث قال: ‹إنّ ملاك ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيريّ هو أنّه بنفسه مصداق للانقياد والتعظيم، وإظهار لمقام العبوديّة، مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسيّ، ولذا لو جاء بالمقدّمة بقصد التوصّل ثمّ لم يتمكّن من الإتيان بذيها لمانع من الموانع، استحقّ الثواب عليها بلا إشكال، وهذا دليل على أنّ الإتيان بها بنفسه منشأ للثواب وموجب له›[2].

وأورد عليه السيّد الشهيد بقوله: ‹وفيه: أنّ التعظيم والانقياد وإن كان هو موضوع الثواب المولوي، إلّا أنّ الكلام في أنّ العقل الحاكم في هذا المجال

---

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص١٧٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص٤٠٥.

يرى الانقياد والتعظيم في أيّ شيء؟ في إتيان الواجب الغيريّ للمولى أو إتيان الواجب النفسيّ، أي امتثال ما هو موضوع الثواب الانفعالي لو كان المولى ممّن ينفعل، ولا شكّ أنّ العقل إنّما يحكم بالثاني وأنّ التعظيم إنّما يتحقّق بمقدار ما يسير المكلّف ويتحرّك نحو تحقيق المطلوب النفسيّ للمولى في ضوء ما وصل إلى المكلّف وانكشف لديه ـ بحسب اعتقاده ـ وعليه فلا يتكثّر الثواب موضوعاً بل يكون كلّ حركة العبد من المقدّمات وإلى النتيجة تعظيماً وانقياداً واحداً طويلاً ولعلّه شاقّ، نظير الواجب النفسيّ الطويل ونظير الواجب الارتباطي ذي الأجزاء الكثيرة التدريجيّة، مع أنّه لا إشكال عند أحد في وحدة سبب الثواب هناك، رغم تعدّد ما به التعظيم وتكثّره خارجاً، بل أجزاء الواجب الارتباطي أولى بأن يكون التعظيم الحاصل بكلّ منها سبباً مستقلّاً للثواب. وهل يمكن أن يقال بأنّ المقدّمة لو صارت جزءاً خرجت عن كونها سبباً مستقلّاً للثواب؟»[1].

القول الثالث: التفصيل بنحو آخر

وهو ما ذهب إليه الشيخ مكارم الشيرازي، وهو: ترتّب الثواب على المقدّمة بشرط قصد التوصّل بها إلى ذيها مضافاً إلى اشتراط الوصول الفعلي إلى ذي المقدّمة لولا المانع، أي: يترتّب الثواب على خصوص المقدّمة الموصلة مع قصد التوصّل بها، بل يترتّب الثواب أيضاً، حتّى لو لم يصل إلى ذي المقدّمة ولكن لحدوث مانعٍ غير اختياريّ.

وذكر أنّ الوجه في ذلك: هو أنّ «الاستحقاق في ما نحن فيه إنّما هو بمعنى لياقة يكتسبها العبد بطاعته وتقرّبه، وأنّ حكمة المولى الحكيم تقتضي عدم التسوية بين المطيع والعاصي، فإنّه لا إشكال في أنّ هذه اللياقة وهذا التقرّب

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٣٠.

يحصل وجداناً أيضاً لمن أتى بالمقدّمات بقصد التوصّل إلى ذي المقدّمة، حيث إنّ العبد بإتيانه المقدّمات يتقرّب إلى الواجب، والوجدان حاكم بأنّ المتقرّب إلى ما أوجبه الله تعالى متقرّبٌ إلى الله نفسه›[1].

ثمّ أورد بعض النصوص القرآنيّة والروائيّة التي تؤيّد هذا المعنى، وتدلّ عليه ـ بحسب قوله ـ وهذه النصوص تؤكّد بوضوح ترتّب الثواب على بعض المقدّمات، ومن هذه النصوص:

١. الآيات القرآنيّة تثبت الثواب على مقدّمات الجهاد في سبيل الله، بل ومقارناته كقوله تعالى: {**ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَطَؤُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً وَلا يَقْطَعُونَ وادِياً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ**} (التوبة: ١٢٠ـ١٢١).

٢. الروايات الكثيرة بالنسبة إلى زيارة قبر الإمام أبي عبد الله × ، وبالنسبة إلى الذهاب إلى المسجد وترتّب الثواب على كلّ خطوة، وهكذا ما ورد بالنسبة إلى مقدّمات تحصيل العلم.

أمّا الوجه في ترتّب الثواب على خصوص ما إذا قصد بإتيان المقدّمة الوصول إلى ذي المقدّمة فقال: ‹لأنّ الأعمال بالنيّات، والتقرّب المزبور إنّما يحصل فيما إذا قصد بالمقدّمة امتثال تكليف إلهيّ والوصول إلى واجبه›[2].

وبخصوص ترتّب الثواب على خصوص المقدّمة الموصلة بالوصول الفعلي عند عدم المانع فقال: ‹لأنّه لو شرع بالمقدّمات ثمّ انصرف عنها من

---

(١) أنوار الأصول: ج١ ص٣٨٧.

(٢) المصدر السابق.

دون عذر لم يحصل له التقرّب المزبور كما لا يخفى»[١].

القول الرابع: ترتّب الثواب بحسب المباني في كيفيّة الثواب الأخروي

ذكر الإمام الخميني في تهذيب الأصول: أنّ ترتّب الثواب وعدمه على الواجب الغيريّ يختلف باختلاف المباني الثلاثة المذكورة آنفاً في كيفيّة ترتّب الثواب والعقاب الأخرويّين. فعلى المبنى الأوّل: لا فرق بين الواجبات النفسيّة والواجبات الغيريّة؛ فكما أنّ الإتيان بالواجبات النفسيّة يوجب استعداد النفس لإنشاء صور غيبيّة، كذلك الإتيان بالواجبات الغيريّة: وعلى المبنى الثاني: لا فرق أيضاً بين القسمين من الواجبات، حيث إنّه كما يجوز الجعل على أصل العمل يجوز الجعل على المقدّمات أيضاً. وعلى المبنى الثالث ـ على فرض صحّته ـ: فرق بين الواجبات النفسيّة والغيريّة؛ فيترتّب الثواب على الأوّل دون الثاني، لأنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيريّة، لأنّها بمعزل من الباعثيّة؛ لأنّ المكلّف حين إتيان المقدّمات لو كان قاصداً لامتثال الأمر النفسيّ فالداعي حقيقةً هو ذاك الأمر دون الغيري، وإن كان راغباً عنه معرضاً فلا معنى لإتيان المقدّمات لأجل ذيها[٢].

(٢) في استحقاق العقاب على الواجب الغيري

وفي هذه المسألة قولان:

القول الأوّل: عدم استحقاق العقاب على ترك الواجب الغيري

وهذا هو المشهور، واستدلّ له بنفس الوجوه التي استدلّ بها آنفاً على عدم ترتّب الثواب على الواجب الغيري، فلا نعيد.

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٨٧.

(٢) تهذيب الاصول: ص١٩٥ـ١٩٦.

القول الثاني: استحقاق العقاب على ترك الواجب الغيري

وقد ذكر المجدّد الشيرازي وجهين لهذا القول:

الوجه الأوّل: الاستدلال بالعقل: ببيان أنّه إذا أتى بالمقدّمة لأجل أدائها إلى ذيها تقع طاعة، فيترتّب عليها الثواب لذلك، وإذا تركها فهو معصية، فيترتّب عليها العقاب كذلك.

الوجه الثاني: النقل، وهو بعض النصوص القرآنيّة الظاهرة في ذلك، حيث قال: «غاية ما يمكن الاستدلال به وجهان: الأوّل: الأدلَّة على ترتّب الثواب والعقاب على الإطاعة والعصيان الشاملة بعمومها لجميع المطلوبات الشرعيّة ـ نفسيّة كانت أو غيريّة ـ كقوله تعالى: ﴿**مَن يُطِعِ اللهَ ورَسُولَه ويَخشَ اللهَ ويَتَّقه فأُولئك هُمُ الفائزون**﴾ (النور: ٥٢).

وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً**﴾ (النساء: ١٤) إلى غير ذلك»[١].

وأورد ـ أي المجدّد الشيرازي قدس سره ـ على هذين الوجهين بمنع «صدق الإطاعة والعصيان في الواجبات الغيريّة... مضافاً إلى ما يتّجه على الاستدلال النقلي أيضاً من أنّ المسألة عقليّة لا وجه فيها للاستدلال بالنقل»[٢].

(٣) ترتّب الثواب والعقاب على الواجب النفسي

بعد بيان الأقوال في ترتّب الثواب والعقاب وعدمهما على الواجب الغيري، يكون من المناسب أنّ نتعرّض لكيفيّة ترتّب الثواب والعقاب على الوجوب النفسيّ، على الرغم من عدم الإشكال في ترتّبهما على الواجب النفسيّ.

وفي المقام نقتصر على ما ذكره المحقّق الأصفهاني من أدلّة على ذلك.

---

(١) تقرير بحث المجدّد الشيرازي، للروزدري: ج٢ ص٣٦٧.

(٢) المصدر السابق.

الدليل الأوّل: قاعدة اللطف

وتقرير هذا الدليل: هو أنّ قاعدة اللطف تقتضي تكليف العباد لغرض إيصالهم إلى المصالح المترتّبة على التكاليف وإبعادهم عن المفاسد المترتّبة على تركها أو إتيان المحرّمات، وهذا لطفٌ عظيم، إلّا أنّ للوعد والوعيد دخلاً في تحقّق الامتثال وقبول البشارة، ولا ريب في وجوب الوفاء بالوعد، فيكون ترتّب الثواب على الأعمال واجباً شرعاً، وكذا استحقاق العقاب على المخالفة والمعصية، حيث قال: «إنّ قاعدة اللطف كما تقتضي إعلام العباد بما فيه الصلاح أو الفساد بالبعث نحو الأوّل والزجر عن الثاني، كذلك تقتضي تأكيد الدعوة في نفوس العامّة بجعل الثواب والعقاب، فالعبد بعمله يستحقّ ما جعله المولى من المثوبة والعقوبة بحقيقة معنى الاستحقاق»[1].

الدليل الثاني: تجسّم العمل

توجد ملازمة بين الأعمال وبين الصور المناسبة لها، فالعمل إن كان حسناً تحقّقت صورة حسنة مناسبة له، وإن كان سيّئاً تحقّقت صورة مناسبة له، فتوجد ملازمة بين الأعمال والصور المناسبة لها، كالملازمة بين النار والحرارة وغيرهما من التكوينيّات، حيث قال: «وأمّا الثاني فبما ذكرناه في متن الحاشية، فالاستحقاق فيه ثواباً وعقاباً كالاستحقاق مدحاً وذمّاً، راجع إلى أنّ الفعل بحيث يكون المدح والثواب أو الذمّ والعقاب [عليه] من المولى أو العقلاء في محلّه، لا أنّه يملك الشخص على المولى أو العقلاء ثواباً وأجراً أو مدحاً، والاستحقاق ـ بمعنى أنّه حقيق بالمدح والأجر ـ لا ينافي التفضّل؛ اذ كلّ إفاضة من المبدأ الأعلى الجواد بذاته سواء كان بإيجاد الشخص أو رزقه، أو إعلامه بصلاحه وفساده، أو إعطاء الثواب على عمله، بمقتضى جوده الذاتي،

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص١١٠.

لا باقتضاء من طرف القابل إن كان قبول المورد في فعليّة الإضافة لازماً›[١].

الدليل الثالث: حكم العقل

وحاصل هذا الدليل: أنّ حفظ النظام غرضٌ من أغراض العقلاء بالضرورة، وهم يرون ضرورة تحقّق كلّ ما يؤدّي إلى حفظ النظام، ومن ذلك المدح والجزاء على العمل الحسن والذمّ والمؤاخذة على العمل السيّئ، فالأوامر والنواهي المولويّة ـ سواء المولى الحقيقي أو العرفي ـ لها مصالح ومفاسد، ولها دخل في حفظ النظام، والعمل الحسن يستتبع استحقاق الجزاء الحسن، والعمل السيّئ يستتبع استحقاق العقوبة، فإذا أعطى المولى الجزاء أو عاقب على المعصية وقع في محلّه، لا أنّه واجبٌ على المولى ذلك وأنّ للعبد المطالبة بالثواب على عمله، فإنّ هذا لا برهان عليه، حيث قال: ‹أمّا الثالث فقد أشرنا إليه سابقاً في بحث الطلب والإرادة، والاستحقاق حينئذٍ بمعنى اقتضاء المادّة القابلة لإفاضة الصورة، فكما نعبّر في المادّة الدنيويّة وصورها بأنّ المادّة الكذائيّة بعد تمام قابليّتها مستعدّة ومستحقّة لإفاضة صورة كذائيّة، كذلك الصور الدنيويّة موادّ للصور الأخرويّة، فصحّ التعبير بالاستحقاق أيضاً›[٢].

(٤) البحث في كيفيّة عبادة الطهارات الثلاث

بناءً على أنّ الأمر الغيريّ لا يستحقُّ على امتثاله الثواب، وقع الكلام بين الأعلام في الطهارات الثلاث، لوقوع بعض الإشكالات فيها، وأهمّ هذه الإشكالات:

الإشكال الأوّل: إنّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات توصّليّة وليست بعباديّة، لأنّ الغرض من المقدّمة هو التوصّل إلى ذي المقدّمة، وليس يترتّب عليها

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص١١٠.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١١١.

غرض آخر، وعليه فهي غير منوطة بقصد القربة، لكن الإتيان بالطهارات بلا قصد القربة باطلٌ، فكيف الجمع؟

الإشكال الثاني: إنّ الأوامر المتعلّقة بها غيريّة، مع أنّها يترتّب عليها الثواب بلا إشكال؟

الإشكال الثالث: بناء على عباديّة الطهارات الثلاث، مع أنّها واجبات غيريّة، فإنّها تؤدّي إلى لزوم الدور، كما سيتّضح تفصيل ذلك.

وأصل هذه الإشكالات طرحها الشيخ الأنصاري، حيث ذكر اثنين منها في الأُصول[(١)]، والثالث في مبحث نيّة الوضوء من (كتاب الطهارة)[(٢)].

الإشكال الأوّل على عبادية الطهارات الثلاث

يقول الشيخ الأنصاري في بيان هذا الإشكال: إنّ الوضوء مثلاً إذا كان لأجل التوصّل إلى الغير فوجوبه توصّليّ مع أنّه عبادة يعتبر فيه قصد القربة فقد ذكره الشيخ، وهذا ما ذكره بقوله: «يشكل بأنّ القربة عبارة ـ على ما عرفت مراراً ـ عن الإتيان بالفعل بواسطة الأمر، ولا مصحّح لها في الأوامر المقدّميّة، إذ الأمر المقدّمي لا يعقل أن يكون مستتبعاً لذلك، ضرورة معلوميّة الغرض الداعي إلى المقدّمة، وهو التوصّل بها إلى ذيها، وبعد العلم بأنّ المقصود والغرض هو التوصّل لا معنى للقول بوجوب الإتيان بالمقدّمة على وجه القربة.

والسرّ في ذلك أيضاً هو ما عرفت: من أنّ امتثالها تابع لامتثال ذيها، كما أنّ وجوبها على القول به وجوبٌ تبعيّ منتزع من وجوب ذيها، وهو لا يستتبع امتثالاً ولا قربة، كما لا يوجب ثواباً»[(٣)].

---

(١) مطارح الأنظار (طبع جديد): ج١ ص٣٤٩.

(٢) كتاب الطهارة: ج ٢ ص٥٤ الطبعة المحقّقة، التنبيه الأول من تنبيهات نيّة الوضوء.

(٣) مطارح الأنظار (طبع جديد): ج١ ص٣٤٩.

جواب الشيخ الأنصاري على الإشكال الأوّل

أجاب الشيخ ـ وتبعه صاحب الكفاية ـ بأنّ الأمر هنا إنّما تعلّق بالحصّة العباديّة من المقدّمة، حيث قال الشيخ في توضيح هذا الجواب: ›إنّه كما يمكن أن يكون الفعل ذا مصلحة على تقدير الامتثال به، فيجب على المريد لإيصال تلك المصلحة إلى المكلّف أن يأمره أوّلاً بذلك الفعل ثمّ يبيّن له أنّ المقصود هو الامتثال بذلك الأمر، كذلك يمكن أن يكون الفعل موقوفاً على عنوان بشرط أن يكون الداعي إلى إيجاد ذلك العنوان هو توقّف ذلك الفعل عليه، فهو بحيث لو وجد في الخارج ولم يكن الداعي إليه ترتّب الغير عليه لا يكون موقوفاً عليه، وإذا وجد في الخارج على الوجه المذكور يترتّب عليه الغير، فالطالب لوجود ذي المقدّمة، له أن يحتال في ذلك بأن يأمر أوّلاً بذيها ويلزم من ذلك الأمر بما هو مقدّمة له في الواقع، وهو الفعل المقدّمي على الوجه المذكور، إلّا أنّه حيث لا يمكن له الاكتفاء بذلك الأمر فيحتال بالقول بأنّ المطلوب موقوف على ذلك الفعل على وجه يكون الداعي إلى إيجاده هو التوقّف المذكور.

فما يقتضيه الأمر المقدّمي في الحقيقة ليس هو إلّا التوصّل بالموقوف الذي هو الواجب النفسيّ، غاية الأمر أنّ ذات المقدّمة حينئذٍ ـ حصولها وتكوّنها في الخارج ـ موقوفة على القصد المذكور، فلابدّ من طلب آخر من سنخ طلب المقدّمة، لا أن يكون طلباً نفسيّاً ليلزم ما أوردناه على الوجه الأوّل ليصحّ الطلب المذكور‹[1].

وتبعه في هذا الجواب المحقّق الخراساني، حيث قال: ›فالتحقيق أن يقال: إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبّة وعبادة، وغاياتها إنّما تكون متوقّفة على إحدى

---

(١) مطارح الأنظار: ج١ ص٣٥١.

هذه العبادات، فلابدّ أن يؤتى بها عبادة، وإلّا فلم يؤت بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عباديّة ومستحبّات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيريّة؛ والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث إنّه لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدّمة»[1].

مناقشة جواب الشيخ للإشكال الأوّل

أُورد على هذا الجواب عدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: أنّ الأمر الاستحبابي النفسيّ في غالب الأوقات يكون مغفولاً عنه، حيث إنّ أكثر الناس كانوا يعتقدون بأنّ الوضوء أو الغسل واجب غيريّ وغافلون عن استحبابه النفسيّ وكانوا يأتون به بقصد وجوبه الغيري، ومع هذا لا شبهة في صحّته، وهذا دليل على أنّ الأمر الاستحبابي النفسيّ لا يكون منشأً لعباديّة الطهارات الثلاث.

وقد أجاب عن ذلك المحقّق الخراساني + بتقريب: أنّ الأمر الغيريّ المتعلّق بالطهارات الثلاث لا محالة يدعو المكلّف إلى الإتيان بها، على أساس أنّ كلّ أمر يدعو إلى الإتيان بمتعلّقه، وحيث إنّ متعلّق الأمر الغيريّ الطهارات الثلاث بقصد القربة، فهو يدعو إلى الإتيان بها كذلك، وعلى هذا فإذا أتى بها بداعي أمرها الغيريّ فقد أتى بها بقصد أمرها الاستحبابيّ النفسيّ ضمناً، أي: في ضمن قصد أمرها الغيريّ على أساس أنّه مأخوذٌ في متعلّقه[2].

لكنّ الشهيد الصدر لم يرتضِ محاولة صاحب الكفاية في الجواب على هذه المناقشة، إذ قال: «وفيه: أنّ تعدّد الداعي أو الداعي على الداعي إنّما يعقل مع

(١) كفاية الأصول: ص١١١.

(٢) انظر المصدر السابق: ص١١١.

الالتفات إلى الداعي الطولي والانتهاء إليه، لا ما إذا لم يكن المكلّف عالماً به ولا ملتفتاً إليه›[١].

المناقشة الثانية: ‹قد يرتفع الاستحباب النفسيّ في بعض الموارد، كمورد مزاحمته مع استحبابٍ آخر أهمّ منه، كما إذا لزم من استعمال الماء للوضوء تأثّر المؤمن، بل قد يفرض وجوب الترك لولا المقدّميّة، كما لو أمر الوالد بترك استعمال ذلك الماء الرافع للاستحباب النفسيّ دون الوجوب الغيري، وفي مثل ذلك كيف تفسّر القربيّة ولا أمر نفسيّ؟›[٢].

وهناك مناقشات أخرى لجواب الشيخ، لكنّها قابلةٌ للدفع بحسب تعبير الشهيد الصدر، ومن هذه المناقشات:

المناقشة الثالثة: وهذه المناقشة للمحقّق النائيني، وحاصلها: أنّا لو سلّمنا أنّ الطهارات الثلاث جميعاً مستحبّة في أنفسها، إلّا أنّها لّما كانت مقدّمة للصلاة فهي واجبة بالوجوب الغيري، ومع كونها واجبة بهذا الوجوب لا يمكن بقاء الأمر الاستحبابي النفسيّ لأنّه يندكّ فيه، فإذن لا يكون هناك أمر استحبابيّ حتّى يكون منشأ لعباديّتها[٣].

وقد أجاب السيّد الخوئي على مناقشة المحقّق النائيني للشيخ بثلاثة أجوبة:

الجواب الأوّل: أنّ الأمر الاستحبابي النفسيّ وإن اندكّ في الأمر الوجوبي الغيريّ، إلّا أنّ معنى الاندكاك بينهما ليس زوال الأمر النفسيّ الاستحبابي نهائيّاً، بل معناه زوال حدّ كلّ من الأمرين واكتساب كلّ منهما عن الآخر ما هو فاقد له، فالأمر الاستحبابيّ حيث إنّه فاقدٌ للوجوب فيكتسب من الأمر

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢٣٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أجود التقريرات: ج١ ص١٧٤.

الوجوبي جهة الوجوب، والأمر الوجوبي حيث إنّه فاقد لجهة العباديّة فيكتسب من الأمر الاستحبابي العبادي تلك الجهة فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبيّاً عباديّاً بالاندكاك، وهذا هو منشأ عباديّتها، ونظير ذلك ما إذا نذر الوضوء أو الغسل، فإنّ الأمر الجائي من قبل النذر المتعلّق به أمر توصّليّ، وبالاندكاك والتفاعل بينه وبين الأمر الاستحبابي المتعلّق به يكتسب كلّ منهما من الآخر ما هو فاقد له، فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبيّاً عباديّاً أقوى من كلّ منهما بحدّه الخاصّ.

وهذا ما ذكره بقوله: >وفيه: أنّ حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التي عرض عليها الوجوب من ناحية نذر أو شبهه، فكما أنّ في تلك الموارد يندكّ الأمر الاستحبابي في ضمن الأمر الوجوبي فيتحصّل من ذلك أمر واحد وجوبيّ مؤكّد، ويكون ذلك الأمر الواحد أمراً عباديّاً، لأنّ كلاًّ منهما يكتسب من الآخر صفةً بعد عدم إمكان بقاء كلّ منهما بحدّه الخاصّ، على أنّه يكفي في عباديّتها محبوبيّتها في أنفسها وإن لم يبق أمرها الاستحبابيّ بإطاره الخاصّ<(1).

الجواب الثاني: لا اندكاك ولا تفاعل بين الأمرين أصلاً بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمر مادّةً وهيئةً موضوعٌ للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتباريّ النفسانيّ، بلا فرقٍ في ذلك بين الأمر الوجوبيّ والأمر الاستحبابيّ، باعتبار أنّ الوجوب والاستحباب كليهما خارجان عن مدلول الأمر وضعاً، فإذا صدر أمرٌ من المولى كان يدلّ وضعاً على قصد إبراز الأمر الاعتباريّ النفسانيّ، وحينئذٍ فإن كانت هناك قرينةٌ على جواز الترك انتزع منه الاستحباب فيكون الأمر استحبابيّاً، وإلّا انتزع منه الوجوب فيكون الأمر وجوبيّاً، وعليه

---

(1) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٩٨.

فيكون الاستحباب منتزعاً بحكم العقل من القرينة، والوجوب منتزعاً من مولويّة الأمر طالما لم تكن قرينة على الترخيص وجواز الترك، وعلى هذا فالوجوب والاستحباب كلاهما خارج عن مدلول الأمر وضعاً، فإذن لا اندكاك ولا تفاعل بين الأمرين في المدلول الوضعي وإنّما الاندكاك والتفاعل بينهما في الصفة الخارجيّة عن المدلول الوضعي لهما وهي صفة الاستحباب فإنّها تندكّ في الوجوب، على أساس أنّ الضعيف يندكّ في القويّ، وبذلك يكتسب الوجوب صفة العبادة، فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبيّاً عباديّاً، فالنتيجة نفس النتيجة والاختلاف إنّما هو في التقريب.

وهذا ما ذكره بقوله: «أضف إلى ذلك: أنّه لا اندكاك ولا تبدّل في البين على ضوء نظريّتنا: من أنّه لا فرق بين الوجوب والاستحباب إلّا في جواز الترك وعدم جوازه، وعليه فعند عروض الوجوب يتبدّل الجواز بعدمه.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر الغيريّ إن تعلّق بها بداعي أمرها الاستحبابيّ كان متعلّق أحدهما غير ما تعلّق به الآخر، وإن تعلّق بذواتها فعندئذٍ وإن كان متعلّقهما واحداً إلّا أنّك عرفت أنّه لا تنافي بينهما، ولا يوجب زوال الاستحباب بالمرّة»[1].

وأجاب السيّد الشهيد عمّا ذكره النائيني بأنّه: «يكفي للقربيّة بقاء الاستحباب النفسيّ ذاتاً وإن ارتفع مرتبةً وحدّاً، بل لا اندكاك أيضاً بناء على القول بالمقدّمة الموصلة لتعدّد الموضوع»[2]. هذا تمام الكلام في الإشكال الأوّل على عباديّة الطهارت الثلاث.

الإشكال الثاني على عباديّة الطهارات الثلاث والجواب عنه

حاصل هذا الإشكال: هو أنّ الأوامر المتعلّقة بها غيريّة، مع أنّه يترتّب

---

(١) المصدر السابق.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٣٧.

عليه الثواب بلا إشكال؟

فيقول الشيخ في بيان الإشكال الثاني: إنّ مقتضى القاعدة العقليّة هو أنّ الأمر الغيريّ من شؤون الأمر النفسيّ، فالأمر الغيريّ تابع للأمر النفسيّ في ذاته وفي ترتّب الثواب والأثر، لكنّ هذا مخالف للأخبار المستفيضة في الطهارات والإجماع القائم على ترتّب الثواب على نفس الطهارة، فإنّ الثواب يترتّب على الوضوء للصلاة، لا للصلاة عن وضوء[1].

إذن هذا الإشكال يقول: وجود مخالفة بين القاعدة العقليّة ومقتضى النصوص والإجماعات[2].

أجاب الشيخ الأنصاري على هذا الإشكال: بأنّ الثواب في الطهارات مترتّب على ذواتها، لكونها محبوبةً بالمطلوبيّة والمحبوبيّة النفسيّة، وليس ترتّب الثواب بمناط الأمر الغيريّ ليتوجّه الإشكال، بل إنّها محبوبة بأنفسها ولها الاستحباب النفسيّ. وهذا ما ذكره بقوله: >ويمكن التفصّي عن ذلك: بأنّ الطهارات ليست ممحّضة في التوصّليّة، بل لها جهات نفسيّة؛ فإنّها عبادات في أنفسها مستحبّة في حدود ذواتها، وإن كان قد يعرض لها الوجوب التبعيّ، فلا ينافي ترتّب الثواب عليها على وجه الاستحقاق<[3].

وأجاب الشهيد الصدر عنه: أنّ امتثال الأمر الغيريّ لا ينفكّ عن قصد التوصّل بالمقدّمة بعد الالتفات إلى غيريّة الأمر، وإنّما الكلام في الملزم لامتثال الأمر الغيريّ بمجرّد كون المقدّمة عبادة، بل يكفي قصد ذات الأمر الفعلي، لا بحدّه الاشتدادي بطروّ الوجوب؛ فتحقّق العباديّة أمرٌ، وامتثال الغيريّ أمرٌ

---

(١) انظر وسائل الشيعة: ج١ ص٦٣ـ٦٥، الباب الثامن من أبواب الوضوء، والباب الثاني من أبواب الجنابة، الحديث: ٣، والمستدرك: ج١ ص٢٩٤.

(٢) مطارح الأنظار (طبع جديد): ج١ ص٣٤٧.

(٣) المصدر السابق.

آخر؛ فإذا لم تكن العباديّة منحصرةً في قصد الأمر الغيري، أو الأمر الموجود بحدّه، فلا مانع من عباديّة المقدّمة بقصد أمرها الموجود لا بحدّه.

وليس الواجب بحكم العقل عنوان المقدّمة، بل المقدّمة بالحمل الشائع. وكون الحكم بوجوب المقدّمة عقليّاً، مرجعه إلى إدراك العقل؛ لملازمته بين الوجوبين الشرعيّين، أعني وجوب ذات المقدّمة ووجوب ذيها، لا كون الوجوب تحسيناً عقليّاً تكون فيه الحيثيّة التعليليّة تقييديّة.

وعليه: فإذا أتى بالوضوء بعد وجوبه لغير الصلاة بقصد الأمر الفعلي المتعلّق به، فقد أتى به عباديّاً ومصداقاً للواجب الغيري، ويصحّ به الدخول في الصلاة إذا بدا له، وليست المقدّمة العلميّة من فروع ما نحن فيه›[1].

الإشكال الثالث على الطهارات الثلاث

تعرّض الشيخ الأنصاري + لهذا الإشكال في كتاب الطهارة في كيفيّة نيّة الوضوء وهو: أنّ الأمر الغيريّ قد تعلّق بالمقدّمة المتحقّقة خارجاً، لا بعنوان المقدّمة، فالوضوء الواقع مقدّمة للصّلاة ـ سواء قلنا بأنّ الطهارة رافعة للحدث المانع من الدخول في الصلاة أو قلنا بأنّها شرط للصلاة ـ فهو رافع أو شرط إن أُتي به وتحقّق مع قصد القربة... فالأمر الغيريّ يتوقّف تحقّقه على كون متعلّقه مقدّمةً قبل أن يتوجّه إليه الأمر ويتعلّق به، وثبوت مقدّميّة المتعلّق موقوفٌ على كونه مأتيّاً به عبادةً، لكنّ عباديّته إنّما تحصل بتعلّق الأمر الغيريّ به، وهذا دور.

وهذا ما ذكره بقوله: ‹مقتضى ما ذكرنا: كون الطهارة ـ يعني الرفع أو الاستباحة ـ متفرّعةً على تحقّق الوضوء على وجه العبادة، والمفروض أنّه لا يكون عبادة إلّا بعد الأمر ليتمكّن فيه قصد موافقة إرادة الشارع، ولا أمر

---

(١) مباحث الأصول: ج٢ ص١٦٦.

بالوضوء لأجل الصلاة إلّا على وجه الوجوب الغيريّ المختصّ بالمقدّمات، حيث إنّ رفع المانع وهو الحدث أحد المقدّمات فتحقّق الأمر الغيريّ يتوقّف على كونه مقدّمة، ومقدّميّته بمعنى رفعه للمانع متوقّفة على إتيانه على وجه العبادة المتوقّفة على الأمر به، فيلزم الدور.

بعبارة أخرى: إيجاب الوضوء لأجل الصلاة يتوقّف على كون الوضوء في نفسه مقدّمة لها، وهو منافٍ لما التزمنا من أنّ رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدّمةً، من أحكام الإتيان بالوضوء امتثالاً للأمر، فلابدّ إمّا من التزام أمر آخر غير الوجوب الغيريّ فيكون امتثاله محصّلاً لمقدّميّة الوضوء فيجب من حيث المقدّميّة بالوجوب الغيري، وإمّا من التزام كون الرفع ملحوظاً في الوضوء قبل الأمر الغيريّ فيصير منشأ له، لكنّ الأوّل خلاف الفرض، والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة في الوضوء من جهة توقّف رفع الحدث عليها، بل كان رفع الحدث كرفع الخبث من لوازم الفعل، وهو مخالف للإجماع»[1].

جواب الشيخ على الإشكال الثالث

أجاب الشيخ بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ الوضوء في نفسه له عنوانٌ واقعيٌّ راجحٌ في ذاته رافعٌ للحدث بشرط القصد إلى ذلك العنوان وإتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان، فهي مقدّمة مع قطع النظر عن الأمر فيؤمر به أمراً غيريّاً، ولمّا كان ذلك العنوان مجهولاً لا يمكن القصد إليه وجب القصد إليه إجمالاً بإتيان ذلك الفعل لأجل إرادة الشارع، فإنّ إرادته وأمره به من حيث ذلك العنوان، فالقصد إلى موافقة أمر الشارع قصدٌ إجماليّ إلى ذلك العنوان.

---

(١) كتاب الطهارة: ص٥٤، التنبيه الأوّل من تنبيهات نيّة الوضوء.

وأمّا حصول التقرّب للفاعل، فباعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيريّ لكان مستحبّاً نفسيّاً، بل هو كذلك مع الوجوب الغيريّ عند بعض»[١].

الجواب الثاني: «إنّ الفعل في نفسه ليس مقدّمة فعليّة وإنّما هو يصير مقدّمة إذا أتي به على وجه العبادة، فإذا أراد الشارع الصلاة المتوقّفة على تلك المقدّمة الموقوفة مقدّميّتها على الأمر وجب الأمر به مع نصب الدلالة على وجوب الإتيان به على وجه العبادة، بناء على أنّ وجوب قصد التعبّد في الأوامر إنّما فهم من الخارج لا من نفس الأمر، فهذا الأمر محقّق لمقدميّته مغنٍ عن أمرٍ آخر به بعد صيرورته مقدّمة»[٢].

جواب المحقّق النائيني عن الإشكال الثالث

أجاب المحقّق النائيني على هذا الإشكال بقوله: «والتحقيق في الجواب عن الإشكال أن يقال: إنّه لا وجه لحصر منشأ عباديّة الطهارات الثلاث في الأمر الغيريّ وفي الأمر النفسيّ المتعلّق بذواتها، بل هناك أمر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة.

بيان ذلك: إنّ الأمر النفسيّ المتعلّق بالصلاة مثلاً كما أنّ له تعلّقاً بأجزائها وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلّا بقصد التقرّب فكذلك له تعلّق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصّة من الأمر النفسيّ وهو الموجب لعباديّتها. فالموجب للعباديّة في الأجزاء والشرائط على نحو واحد.

فإن قلت: ما الفرق بين الطهارات الثلاث وبقيّة الشروط في أنّ الأمر النفسيّ أوجب عباديّتها دون غيرها مع أنّ تعلّق الأمر النفسيّ بجميعها على نحو واحد؟

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كتاب الطهارة، الشيخ الأنصاري: ص٥٤.

قلت: الفارق هو أنّ الغرض في خصوص الطهارات الثلاث ـ أعني به رفع الحدث ـ لا يكاد يحصل إلّا إذا أتى بها عبادةً دون بقيّة الشرائط، ولا مانع من اختلاف الشرائط في هذه الجهة بل لا مانع من اختلاف الأجزاء أيضاً بالعباديّة وعدمها في مرحلة الثبوت وإن لم يتّفق ذلك في مرحلة الإثبات. فتحصّل: أنّ توقّف الأمر الغيريّ في الطهارات الثلاث على عباديّتها مسلّم، إلّا أنّ توقّف عباديّتها على الأمر الغيريّ أو على الأمر النفسيّ الاستحبابيّ المتعلّق بأنفسها ممنوع، بل العباديّة متوقّفة على الأمر النفسيّ المتعلّق بالمشروط بها، فلا إشكال›[1].

جواب الشهيد الصدر على الإشكال الثالث

حاصل هذا الجواب: هو ‹أنّ قصد التوصّل فرع أصل المقدّميّة لا تماميّتها، وذات الفعل أيضاً مقدّمة؛ إذ به يتحقّق جزء من المقدّمة وجزؤها الآخر نفس القصد، فبقصد التوصّل بالجزء الأوّل يحصل الجزء الثاني أيضاً؛ فلا يتوقّف قصد التوصّل على قصد التوصّل›[2].

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٥٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٣٦.

الفهرس

(١٧٧)

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

(١٧٨)

ثمرة البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١٧٩)

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه أومثله

بحوث تفصيلية وإضافية

(١٨٠)

الواجب التوصّلي والتعبّدي

(١٨١)

ثمرة البحث في الواجب التوصّلي والتعبّدي

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١٨٢)

التخيير في الواجب

(١٨٣)

الثمرات المترتّبة على الاتّجاهات الثلاثة

بحوث تفصيليّة وإضافيّة

(١٨٤)

الوجوب الغيريّ لمقدّمات الواجب

بحث تفصيلي في تعريفات الأعلام للواجب الغيريّ

(١٨٥)

خصائص الوجوب الغيريّ

بحث تفصيلي

(الموقف من الشكّ بين الواجب الغيريّ والنفسيّ)

(١٨٦)

مقدّمات غير الواجب

بحث تفصيلي في مقدّمة الحرام والمستحبّ والمكروه

(١٨٧)

الثمرة الفقهيّة للنزاع في الوجوب الغيريّ

بحث تفصيلي

في ثمرة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته

(١٨٨)

شمول الوجوب الغيريّ

بحوث تفصيليّة

(١٨٩)

تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة وجوب ومقدّمة واجب

(١٩٠)

تقسيم المقدّمة إلى شرعيّة وعقليّة وعلميّة

بحوث تفصيليّة

(١٩١)

تحقيق حال الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١٩٢)

حدود الواجب الغيري

بحوث تفصيليّة

(١٩٣)

مشاكل تطبيقية

بحوث تفصيليّة